

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI  
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,  
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI



# JURNAL TEOLOGIC

Vol 13, Nr 1, 2014



EDITURA UNIVERSITARĂ

**Redactor Șef / Editor**

Dr Sorin SABOU (Director, Research Center for Baptist Historical and Theological Studies, Baptist Theological Institute of Bucharest)

**Consiliul editorial/Editorial Counsel**

Dr Daniel MARIȘ (Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Otniel BUNACIU (Dean, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Ben-Oni ARDELEAN (ProRector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Sorin BĂDRĂGAN (Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Octavian BABAN (Chair Department, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Corneliu BOINGEANU (Chair Department, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Vasile TALPOȘ (Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Samuie BÂLC (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Daniel GHERMAN (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

**Consiliul consultativ/Advisory Board**

Dr Paul FIDDES (Professor, University of Oxford)

Dr Radu GHEORGHIȚĂ (Associate Professor, Midwestern Baptist Theological Seminary)

Dr Paul KISSLING (Professor, Lincoln Christian University)

Dr Bruce LITTLE (Professor, Southeastern Baptist Theological Seminary)

Dr Eugen MATEI (Director, Center for Advanced Theological Studies, Fuller Theological Seminary)

Dr Mihaela MIROIU (Professor, National School of Political and Administrative Studies)

Dr Parush PARUSHEV (Dean, International Baptist Theological Seminary)

Dr Ian RANDALL (Fellow, Royal Academy of Historians)

Dr Tiberius RAȚĂ (Chair Department, Grace College & Theological Seminary)

Dr Adonis VIDU (Associate Professor, Gordon Conwell Theological Seminary)

**Adresa redacției**

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel. 021-3159108, editor@jurnalteologic.ro, www.jurnalteologic.ro

**Editura Universitară**

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel. 021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

**Jurnal teologic** / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2013

**ISSN 1 844 - 7252**

1. Sabou, Sorin (coord.)

2. Mariș, Daniel (coord.)

## Cuprins

<b>Sorin SABOU</b> , Human Nature and Moral Principles .....	5
<b>Octavian BABAN</b> , Cuvântul este aproape de tine .....	17
<b>Emil BARTOȘ</b> , Note apologetice despre învierea trupească .....	44
<b>Jordan M. SCHEETZ</b> , Canonical Approaches, New Trajectories, and the Book of Daniel .....	81
<b>Khaldoun SWEIS</b> , Is a Fetus a Human Person? .....	111
<b>Timotei RUSU</b> , Amenințări laice ale conducerii Bisericii .....	129
<b>Teodor-Ioan COLDA</b> , Utopia libertății religioase în România posbelică (II) .....	157
<b>Constantin GHIOANCĂ</b> , Predicarea expozitivă și relevanța ei contemporană .....	191
<b>Dorin FRANDEȘ</b> , Sonorul: un aspect marginalizat în lectura și predicarea Bibliei .....	205



# Human Nature and Moral Principles<sup>1</sup>

Conf. Dr. Sorin SABOU

Director, Research Center for Baptist Historical and Theological Studies

Baptist Theological Institute of Bucharest

Instructor of Biblical Studies, Liberty University

svsabou@liberty.edu

## Abstract

In broad general terms human nature matters to which moral principles we should endorse. Moral and political principles exist for the good of human persons. There is a link between our basic abilities as humans and the moral and political principles we endorse. Our basic abilities to live, love and choose should inform our judgments for preserving and fostering life, love and liberty.

**Keywords:** human nature, ethics, moral principles, abilities

## Introduction

I argue in this essay that in broad general terms human nature matters to which moral/political principles we should endorse. Moral and political principles exist for the good of human persons. There is a link between our basic abilities as humans and the moral and political

---

<sup>1</sup> Many thanks to Prof. Dr. Roxanne Marie Kurtz (University of Illinois at Springfield).

principles we endorse. Our basic abilities to live, love and choose should inform our judgments for preserving and fostering life, love and liberty.

The argument of this essay is developed in three major steps: 1) an overview of the debate between Antony and Nussbaum for seeing the difficulties and the possible breakthroughs in this area of thought, 2) an inquiry into our basic abilities for grasping a foundation for ethics, and 3) the link between this human foundation and our ethical judgments.

## **Antony and Nussbaum: Talking to Echoes and Responding to Shadows**

The debate between these two scholars is unusual for overlooked historical reasons. Nussbaum published her major article on Human Functioning and Social Justice in 1992 and since then she published on this subject in several other essays and books.<sup>2</sup> Her position evolved and this is not reflected in Antony's critique, that is why, she feels disadvantaged because her continuous work is not taken into account as such. So, Antony talks to someone who is no longer there as such, but to an echo of the past. And when Nussbaum responds she talks, not based strictly on her stage at the level of 1992 but, as she understands the subject now; she talks to Antony that criticizes her views from which she shifted years ago. This memorable situation has to function as a waking call for anyone analyzing us, humans. We are not static but evolving, and we

---

<sup>2</sup> See the details in Martha C. Nussbaum, "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan," *Ethics* Vol. 111, No. 1, (2000). 102-103.

should care about this when we try to understand each other. I see Antony as a scholar being in an unfortunate situation of not integrating Nussbaum's continued interest in the subject. Another unexpected fact is Nussbaum's confession of moving from Aristotelian position towards a Rawlsian position, and of the fact that her interest in Aristotle was mediated through Marx. Sayings like these are rare and very much appreciated.

Nussbaum's line of the argument, at the level of 1992, goes like this. There is a link between the way we function as humans and social justice. Her understanding of human nature is in essential aristotelian terms; by 'essentialism' she understands the fact that 'human life has certain defining features.'<sup>3</sup> Her overall argument went like this: 1) even when essentialism is criticized there is a type of it that has to stay because is able to answer the objections, 2) this essentialism constitute the basis for social justice, and 3) compassion and respect are not possible without this type of essentialism.<sup>4</sup> Human nature is seen at two levels by Nussbaum. The Level One is presented as a story that seems to be part of every human life. We find in every life the aspects of mortality, human body (hunger, thirst, need for shelter, sexual desire, mobility), capacity for pleasure and pain, cognitive capability (perceiving, imaging, thinking), early infant development, practical reason, affiliation with other human beings, relatedness to other species and to nature, humor and play, separateness.<sup>5</sup> There are two sorts of items that give architec-

---

<sup>3</sup>. Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory* Vol. 20, No. 2, (May, 1992). 205.

<sup>4</sup>. Martha Nussbaum, "Human Functioning". 205.

<sup>5</sup>. See Martha Nussbaum, "Human Functioning". 216-220.

ture of this list: limits and capabilities.<sup>6</sup> The Level Two is presented as the aim for which a society should go as their citizens are concerned; it is about basic human functional capabilities.<sup>7</sup> This list is kept together by practical reasoning and relationship to others; these two are used by us to prepare for the future. Our development is enhanced if we have these functional capabilities.<sup>8</sup>

I will not go into deeper details, at this stage of Nussbaum thinking, as I will continue to present Nussbaum's position as seen eight years latter in dialogue with Antony.

Antony criticizes Nussbaum at three major points: 1) because Nussbaum appeals to the 'audience's own values' her argument is internalist not externalist,<sup>9</sup> 2) the second job Nussbaum wants her essentialism to do is not possible,<sup>10</sup> and 3) the task of determining the extent of the moral community.<sup>11</sup>

The first major point of Antony against Nussbaum is about the appeal made by Nussbaum to the values of her audience. This change from human nature to values tells us that her argument is not able to offer the purpose it was intended,<sup>12</sup> and the list of the human functions has

---

<sup>6.</sup> Martha Nussbaum, "Human Functioning". 220.

<sup>7.</sup> A list of 10 capabilities, Martha Nussbaum, "Human Functioning". 222.

<sup>8.</sup> Martha Nussbaum, "Human Functioning". 222.

<sup>9.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms," *Ethics* Vol. 111, No. 1, (2000). 29.

<sup>10.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 31.

<sup>11.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 32.

<sup>12.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 29.



a questionable value and perhaps societies will not facilitate their exercise.<sup>13</sup> The supposed need for essentialism was that it would lead us to have some 'kind of hard restraints on what counts as harm to human being.'<sup>14</sup> Antony dismisses this type of argument because the notions of 'good' and 'good for' can go multiple ways. A bomb is good if it does the job for which was build or is bad because when goes off it brings destruction? It is both. If someone is willing to endure pain to achieve a greater good it is in the same time harmful and beneficial. So, Nussbaum's externalist account needs an internalist account too. Something counts as harm when it is explained by making reference to our own judgment and to others's judgments. But this understanding of others does not help us in the long run either, because what others say does not necessarily makes something morally wrong or good. What is needed is that we 'antecedently grant a thoroughly normative premise about the value of the producing consequences of a given kind.'<sup>15</sup>

The second major point of Antony against Nussbaum is about the fact that her essentialism is not able to do what she expects from it, namely to lead to moral judgments. Is it there a link between human functions and moral justice? Antony says that this link is missing from Nussbaum's argument. The example with the indian widows who seem to do not mind of being 'chronically undernourished' and cheated by 'their own lights'<sup>16</sup> is telling. It can be seen that the desire for survival

---

<sup>13.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 29.

<sup>14.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 29.

<sup>15.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 31.

<sup>16.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 31.

has the power to overrun the injustice of being 'chronically undernourished'. Following the 'externalist' route we will not arrive at a 'basis for making normative distinctions among values.'<sup>17</sup>

The third major point of Antony against Nussbaum is about the task of determining the extent of the moral community. Antony says that this is 'the most vital of the three and the trickiest.'<sup>18</sup> Because the externalist account of human nature is not able to deliver what it promises (the missing link between human functioning and ethical judgments) the moral community does not coincide with membership in the species of *Homo sapiens*.<sup>19</sup> There is a gap between 'natural facts about human commonalities and properties that are morally valuable in order to derive anything about the normative community.'<sup>20</sup> This gap is there to stay because Nussbaum does not explain the link between my values about my life and 'the biological category that will classify me together with many others.'<sup>21</sup> We do not live similar lives and this is based on our choices according which many kinds of lives are 'appropriate and desirable.'<sup>22</sup> 'All nature can tell us is where we'll get the generalizations - the rest is up to us.'<sup>23</sup>

---

<sup>17.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 32.

<sup>18.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 32.

<sup>19.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 32.

<sup>20.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 32.

<sup>21.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 34.

<sup>22.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 34.

<sup>23.</sup> Louise Antony, "Natures and Norms". 35.

To these critique Nussbaum answers from the point of view she holds now. So, some shifts, development and refinement are in place in her answer. It is instructive to read the interpretation of an author done by that same author. Nussbaum's main points of departure will be those in the Rawlsian tradition of 'provisional fixed points,' and 'reflective equilibrium.'

To the critique that her account is inconsistent by sliding between 'internal' and 'external,' Nussbaum observes that Antony herself at the end of her article goes the same route of having them together 'if distinguished from one another and combined in the right way.'<sup>24</sup> Nussbaum's answer is that the reader has to see the difference in her method between what is internal in the thin sense (human beliefs and practices) and what is internal in the stronger sense (evaluative and ethical judgments); this is 'absolutely central to the holistic task.'<sup>25</sup> So, Nussbaum sees the evaluative ethical judgments as being on the same side as human beliefs and practices. Is this a misreading by Antony? Yes, because these two 'thin and strong' internal accounts are organically linked: one is streaming into another. Nussbaum says that she never claimed 'to be deriving ethical conclusions from nonethical premises.'<sup>26</sup> Her main point is that 'the concept of the human being is a thoroughly evaluative concept.'<sup>27</sup>

---

<sup>24.</sup> Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 116.

<sup>25.</sup> Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 118.

<sup>26.</sup> Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 118.

<sup>27.</sup> Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 119.

To Antony's second critique about the fact that an internal account of human nature does not lead to ethical and political judgments Nussbaum agrees in one sense; ethical premises lead to ethical arguments.<sup>28</sup> But still, Nussbaum thinks that a concept of human nature can lead to 'more modest and realistic goal.' We are not in the ethical situation in which we know all our convictions and we know how to deal with all tensions between them; nobody is in this position.<sup>29</sup> That is why we need to work with 'provisional first points' of practical reason and sociability as 'extremely important aspects of an exercise that is truly human, permeating and organizing its many functions'.<sup>30</sup> So, to Antony's criticism based on an ideal situation, Nussbaum brings in the point of acting in reality according to which we identify some essential points that we can always revise/replace and test them in life situations.

What about biology? Nussbaum says that there is place for it at two aspects: 1) we are a certain sort of animal with 'dignity and rationality,' and 2) we have some 'innate equipment' that helps us to attain material support and care.<sup>31</sup> Nussbaum major point of the link between 'basic capabilities' and 'moral concern' is brought to a conclusion.

---

<sup>28</sup>. Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 120.

<sup>29</sup>. Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 121.

<sup>30</sup>. Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 120.

<sup>31</sup>. Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities". 122.

## **Basic abilities as roots for ethics**

We as human beings operate in a holistic way. Our actions are founded in us. The overall vision of some 'common humanity' and 'common ethics' is not a flawed account if we identify and test the following common elements: life, love and liberty; we have the ability to live, love and choose. From the debate between Antony and Nussbaum I learned about the multiple challenges such a vision faces. In general, a human being wants to live her life, to love and to be loved, and to be able to make her own choices. The elements of life, love, and liberty are both part of us, and also evaluative. And this can be a foundation for moral and political principles.

If I test them against the situation with the Indian widows that accepted to be chronically undernourished, they made that decision based on survival instincts. The desire to live and not to die overran the injustice of being treated the way they did. Because we have the ability to choose we preserve the fact that we, as humans, consider as appropriate a variety of types of lives, and we move on with life for as long as possible. There is always the limit of death and we instinctively avoid that. Most of the time we have the possibility to choose to live as healthy as possible, to avoid dangers, to accept suffering and injustice for the purpose of survival.

We are social beings in search for establishing and developing relationships. This basic ability of love our neighbor is the interface for many ethical judgments. We are shaped in communion with others and

this is a two way street. We shape others as others shape us. Love is a medium of growth, as hate is a medium that diminishes us.

The ability to choose defines us in a very deep way. We learn in this way by experiencing consequences of our choices. In the same time this makes us responsible for our choices/actions. The ability to choose makes many types of lives possible for us in different circumstances. In a situation of danger we will choose to suffer injustice for the greater purpose of survival; in a situation of peace and prosperity we can choose to help others with our resources or to develop expensive tastes; it is up to us.

These basic abilities can constitute roots for growing ethical judgments. I understand them as follows.

### **Basic abilities and ethical judgments**

Our basic ability to live is the root to our judgment of preserving life at all costs, both for us and for our fellow humans. Instinctively we fight for life. This basic/evaluative ability leads to the ethical judgment of preserving and fostering human life, regardless of the situation.

The ability of being with others and of developing human relationships is the root of ethical judgments of helping and supporting others. We go that far on this road that we establish families and bring others into this world. And then we are there for them in their growth and education and preparing for life. We are open to spend our possessions in supporting and caring for others. This basic ability of love streams into ethical judgments towards others.

SABOU, Sorin / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 5-16.

The ability to choose is very cherished. It offers us to live the kind of life we want, to go a certain path and experience the consequences of our choice. The ability to choose has to be limited by the abilities of love and life, that is why, we should not harm others, but support them and foster their lives and not endanger them.

## **Bibliography**

Antony, Louise. "Natures and Norms." *Ethics* Vol. 111, No. 1, (2000): 8-36.

Nussbaum, Martha. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* Vol. 20, No. 2, (1992): 202-246.

Nussbaum, Martha C. "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan." *Ethics* Vol. 111, No. 1, (2000): 102-140.



# **„Cuvântul este aproape de tine”: teologia invocării cerului și mării ca martori ai credinței și ai prezenței divine**

## **'The Word is Near You': The Theology of Invoking the Heavens and the Sea as Witness of Faith and Divine Presence**

Conf Dr Octavian BABAN

Chair Department,

Baptist Theological Institute of Bucharest

tavibaban@itb.ro

### **Abstract**

In Psalm 139.7-12 David offers a profound theological commentary, with a pleasant style, on the questions related to the search for God's presence. In the Bible there are other two related texts, as the theme and style are concerned, Deuteronomy 30.11-14 and Romans 10.5-8. It can be seen, surprisingly, that these passages use a related language and a coherent theological perspective. This article is a study of their specific themes, their historical and theological connections, and also of their contribution to an understanding of being close to God, to Messiah, of entrance into salvation and blessed worship, through personal faith.

**Keywords:** faith, heavens, sea, witness, Divine Presence

Limbajul apropierii sau depărtării de Dumnezeu, ca expresie a accesului la mântuire, este întâlnit destul de des în Scriptură. În mod deosebit, el apare foarte clar în Deuteronom 30.11-14, unde Moise arată că Legea este la îndemână și trebuie ascultată:

11. Porunca aceasta, pe care ți-o dau eu azi, nu este mai presus de puterile tale, nici departe de tine. 12. Nu este în cer, ca să zici: "Cine se va sui pentru noi în cer și să ne-o aducă, pentru ca s-o auzim și s-o împlinim?" 13. Nu este nici dincolo de mare, ca să zici: "Cine va trece pentru noi dincolo de mare și să ne-o aducă, pentru ca s-o auzim și s-o împlinim?" 14. Dimpotrivă, cuvântul acesta este aproape de tine, în gura ta și în inima ta, ca să îl îplinești. (V. Cornilescu)

În mod binecunoscut – și faimos, totodată, acest limbaj apare și în Romani 10.5-8, unde Pavel într-un text paralel, vrea să demonstreze un adevăr în antiteză aparentă cu afirmațiile din Deuteronom 30, anume că, de fapt, Legea este imposibil de ținut, dar în schimb credința în Hristos este cea cu adevărat accesibilă, conducând la Hristos, cel care trebuie urmat și ascultat:

5 Căci Moise scrie despre dreptatea care vine din Lege: Omul care face acestea va fi viu prin ele. 6 Iar dreptatea care vine din credință vorbește așa: „Să nu spui în inima ta: cine se va sui la cer?” – adică să-l coboare pe Hristos – 7 „sau: cine se va coborî în adânc?” – adică să-l ridice pe Hristos din morți... 8 Dar ce spune Scriptura? Cuvântul este aproape de tine, în gura ta și în inima ta. (SBIR-TSB).

Prelucrată stilistic, în mod evident, o cugetare de același tip apare și în Psalmul 139.7-12, unde David folosește și dezvoltă acest limbaj al invocării cerului și mării, compactând în text noi și multiple înțelesuri, cum ar fi întrebările despre mântuire, perspectiva mesianică asupra vieții și morții, precum și afirmarea unui alt adevăr major, anume că

Dumnezeu este cel care îi caută și îi găsește pe oameni ca să le verifice traiul și credința și să îi călăuzească spre viață veșnică.

7 Unde voi fugi de Duhul tău? Unde să plec din prezența ta?  
8 Dacă m-aș urca la ceruri, ești acolo, dacă m-aș culca între  
cei morți, ești și acolo, 9 dacă aș lua aripile zorilor, să ajung  
peste întinsul mării, 10 și acolo mâna ta m-ar călăuzi, și  
puterea dreptei tale nu m-ar părăsi. 11 Dacă aș spune: "să  
mă înghită întunericul, și lumina dimprejurul meu să se  
prefacă în noapte" 12 iată că întunericul este ca lumina, iar  
noaptea este ca ziua luminoasă, căci pentru tine întunericul  
este ca lumina. (trad.me)

Ordinea cronologică a apariției acestor texte respectă secvența canonică generală Deuteronom, Psalmi, Romani, dar, tocmai de aceea poate fi ridicată întrebarea în ce măsură – sau în ce sens, aceste trei pasaje sunt înrudite, sau se deosebesc, în ce măsură, de exemplu, Psalmul 139 poate constitui un text intermediar între Deuteronom și Romani, între teologia Vechiului Testament, a Legii, și teologia Noului Testament, a credinței în Hristos.

## **Deuteronom 30.11-14: Moise și accesul la ascultarea Legii**

Mai întâi, se poate observa că pentru Moise scopul declarației din Deuteronom 30.11-14 este să își convingă cititorii că poruncile Domnului sunt accesibile și inteligibile și, ca atare, ele trebuie și pot fi ascultate. Cuvântul cheie din pasaj este „să o îplinești [porunca]” (v.14). Argumentul este construit atent, pe baza unui paralelism literar care prezintă o structură de tip AB, dar și o structură de tip ABXB'A', de tip chiasmic<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary: vol. 6B, Dallas, TX: Word, 2002, 741-742. Christensen atrage atenția doar asupra

Mai întâi, se poate observa paralelismul general, care are drept refren expresia „să o împlinim”:

A Porunca aceasta nu este prea grea, nici nu e departe 30:11

B Nu este departe în ceruri: „cine se va sui în cer pentru noi să ne-o aducă”, 30:12ab

X „ca să o auzim și să o împlinim”, 30:12c

B' Nu este departe peste mări, „cine va trece dincolo, să ne-o aducă?”, 30:13ab

X „ca să o auzim și să o împlinim”, 30:13c

A' Este foarte aproape de tine – „în gura ta și în inima ta”, 30:14ab.

X „ca să o îplinești”, 30:14c

Conform lui Christensen și versetele 13-14 dezvoltă un paralelism intern de tip chiastic:

A	„să îl împlinim...”	ונעשנה	30:13d
B	„este aproape de tine”	כי-קרוב אליך	30:14a
X	„cuvântul acesta”	הדבר מאד	30:14a
B'	„în gura ta și în inima ta”	בפיה ובלבבך	30:14b

---

structurii chiastice.

A´	„să îl împlinești”	לעשות	30:14b
----	--------------------	-------	--------

Unii comentatori ai Vechiului Testament, ca C.J. Labuschagne, atrag atenția că pasajul din Deuteronom are o structură foarte îngrijit construită, așa încât să se înțeleagă foarte bine îndemnul la împlinirea Legii și să slujească gloriei lui Dumnezeu, Yahweh<sup>2</sup>.

Centrul chiasmului din 11-14 este reprezentat de două perspective geografice (spațiale) ale căutării lui Dumnezeu și a poruncilor sale: căutarea „în cer” și căutarea „dincolo de mare”, și este sublinierea nevoiei ca porunca să fie adusă cât mai aproape („ca să ne-o aducă”), precum și de scopul căutării: „ca să o auzim și să o împlinim”. Formularea reprezintă o aluzie destul de transparentă la auzirea Legii, pe Sinai, așa cum a fost citită de Moise și de leviți, și la chemarea la legământ cu Dumnezeu, ca să îi îplinească poruncile. Este posibil ca versetele acestea să reprezinte o variantă literară, oficializată, a unui tip de comentariu care se întâlnea relativ des în legătură cu aflarea voiei lui Dumnezeu și cu rolul lui Moise în într-o asemenea întreprindere (Moise fusese pe muntele Sinai, mai aproape de cer decât ceilalți, și s-a întors cu tablele Legii, în timp ce fața sa strălucea: Exod 34.29-35).

Pe deoparte, pasajul din Deuteronom se referă la ascultarea cuvântului divin, pe de alta, așa cum se observă uneori și în Talmud, texte

<sup>2</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary vol.1, Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002, xxi. Vezi și C.J. Labuschagne, „The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch”, *VT* 32 (1982) 268–96, idem, „The Literary and Theological Function of Divine Speech in the Pentateuch”, *Congress Volume*, 1983, *VTSup* 36. Leiden: E. J. Brill, 1985. 154–73.

de felul acesta au condus în timp la interpretarea că înțelegerea și aplicarea Legii au ajuns acum, în perioada de după Sinai, când Dumnezeu le-a dat Torah, să fie sub autoritatea oamenilor și nu mai sunt sub autoritatea lui Dumnezeu<sup>3</sup>. Autoritatea cuvântului revelat este astfel delegată celor care l-au primit, destinatarii fiind și cei responsabili pentru felul în care ascultă Cuvântul<sup>4</sup>. Într-o astfel de cheie talmudică „Legea nu e în ceruri” înseamnă că interpretarea ei nu mai este sub autoritatea divină, ci sub autoritatea umană. Chiar și într-un asemenea caz, însă, interpretarea rabinică subliniază, în conformitate cu înțelesul inițial al textului, că aplicarea Legii nu este ceva străin și depărtat de oameni, ci la îndemâna lor.

---

<sup>3</sup> Vezi „Cuptorul lui Aknai”, *Baba Mezia*, 59, c.4, Mishna 6-10, in *The Babylonian Talmud*, trad. M.L. Rodkinson, vols. 6, The Talmud Society: 1918, p.140. Istorisirea spune că un număr de învățați dezbăteau o problemă de teologie și de viață practică. Doi rabini aveau păreri deosebite, rabi Iosua și rabi Eliezer ben Hyrcanus. „el [rabi Iosua] s-a ridicat și a zis: Să se anunțe din ceruri că Halakha (regula, n.m.) are prioritate așa cum am declarat eu! Atunci s-a auzit o voce din ceruri care a spus: De ce te cerți cu rabi Eliezer, care are întotdeauna dreptate în hotărârile sale? Rabi Iosua s-a ridicat atunci și a declarat [Deut. 30.12]: „Legea nu este în ceruri”. [Cum trebuie înțeles acest lucru? Rabi Ieremia a spus: Înseamnă că Torah ne-a fost deja dată pe muntele Sinai, și nu ne mai pasă acum de o voce din cer, așa cum spune Exod.23.2: „să nu prevaleze părerea majorității”. Rabi Natan s-a întâlnit cu profetul Ilie și l-a întrebat: Ce făcea Cel Sfânt, binecuvântat fie El, la momentul acela? (adică, pe când rabi Iosua și-a rostit răspunsul către vocea din cer), iar el a spus: “El a râs și a zis: “Copiii mei m-au scos din joc, copiii mei m-au scos din joc!”]. Cf. J.P. Rosenblatt, J.C. Sitterson, *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington, IN: Indiana UP, 1991; M. Walzer, et. al., *The Jewish Political Tradition*, vol.1: *Authority*, New Haven, CT: Yale UP, 2000, E. Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakhah*, N.Y., NY: Ktav, 1983.

<sup>4</sup> J.H. Tigay, *Deuteronomy*. JPS Torah Commentary, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1996, 286, vezi și E. Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha*, New York, NY: Ktav, 1983.

Întrebările „cine se va sui pentru noi în ceruri” și „cine va traversa oceanul pentru noi” subliniază ridicolul obiecției că poruncile Domnului ar putea fi prea departe ori de neînțelese<sup>5</sup>. Ele, dimpotrivă, sunt aproape: „în gura ta și în inima ta”, adică pot fi citite, citate și pot fi învățate, practicate. Referința cu privire la lipsa nevoii de a „urca la ceruri” ca o hiperbolă a lipsei de oportunitate a unei căutări, sau ca o metaforă a apropierii este întâlnită și în alte exemple din literatura timpului, cum ar fi în scrisorile de la El Amarna scrise de vasalii din Palestina către suzeranii lor din Egipt, sec. 14 îH<sup>6</sup>.

În ce privește referința la „străbaterea mării”, și aceasta apare în literatura orientală ca formă a căutării vieții veșnice, a lui Dumnezeu. De exemplu, în Epopeea lui Ghilgameș, acesta este gata să străbată oceanele ca să afle viața eternă și să se întâlnească cu Utnapishtin cel nemuritor (Utnapishtin înseamnă „cel din depărtări”, rege și preot în Shurruk, fiul lui Ubara-Tutu, „cel ce a văzut viața”), eroul sumerian echivalent lui Noe, care scăpat din dezastrul potopului în corabia construită conform sfatului zeilor<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> R.G. Bratcher și H. Hatton, H. *A handbook on Deuteronomy*. UBS handbook series, New York, NY: United Bible Societies, 2000, 505.

<sup>6</sup> J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig: Hinrichs, 1915, no. 264, ll. 14–19; cf. „A Pessimistic Dialogue between Master and Servant,” *ANET*, 438, XII (*ANET* J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3rd ed. with supplement. Princeton: Princeton UP, rev. 1969. Ideea de căutare pe verticală și orizontală apare des și în literatura rabinică.

<sup>7</sup> Cf. *Ghilgamesh epic*, *ANET* vol.1, 79-99, mai ales p. 90-91, tableta x.

În contrast, Moise nu trimite poporul în vreo călătorie departe, nici el nu pleacă într-o asemenea aventură, ci spune că porunca dată de Dumnezeu este aproape, iar ascultarea ei este la îndemână<sup>8</sup>.

Așa cum se poate observa, în Deuteronom este implicit invocată și prezența (ineficientă, în context) a unui intermediar care ar putea media accesul la poruncă, la Lege, și să o facă inteligibilă (Moise însuși a fost un astfel de mediator și poate tocmai acest lucru este presupus de text: prin medierea lui Moise poruncile Domnului au devenit clare și explicite). Imaginea mediatorului între om și Dumnezeu (chiar și a omului ca mediator între îngeri și Dumnezeu) este dezvoltată mai târziu în literatura apocaliptică intertestamentară (cf. 1 Enoch)<sup>9</sup>.

În cele din urmă, expresia „în gura ta și în inima ta” indică nu doar apropierea Legii, ci și îndemnul la memorizare și recitare, până la însușirea deplină a unui pasaj biblic, sau a unei părți din poruncile Scripturii, ori a cuvintelor învățătorului (rabinului)<sup>10</sup>.

Deuteronom 30.11-14 a devenit repede un pasaj foarte mult folosit în iudaism, de-a lungul timpului. În vremea lui Isus, ajunsese un

---

<sup>8</sup>. Cf. J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia, PA: Pennsylvania UP, 1982. idem „The Stylistic Criteria of Source Criticism in the Light of Ancient Near Eastern Literature”, în *Essays on the Bible and the Ancient World: I. L. Seeligmann Vol. III*, ed. A. Rofé and Y. Zakovitch. Jerusalem: Rubinstein, 1983.67–91 în Wenham, *Genesis 1-15*, 159.

<sup>9</sup>. Cf. 1 Enoch, *Cartea îngerilor veghetori*, cap. 13.

<sup>10</sup>. Vezi 31:9–13, comentariul pe Deut. 6.7 și *Excursus*: „Law, Poetry, and Music in Ancient Israel” (Christensen, *Deuteronomy 21.10-34.12*, 742). Recitarea și învățarea pe de rost erau mijloace des folosite de către rabini, precum și în școlile nereligioase, iudaice sau greco-romane. Cf. K.E. Bailey, „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels”, *Themelios* 20.2 (January 1995): 4-11.



text foarte folosit atât în Iudeea, cât și în Palestina, în general<sup>11</sup>. De exemplu, Philo din Alexandria îl citează destul de des (*De Posteritate Caini* 84–85; *De Mutatione Nominum* 236–37; *De Virtutibus* 183; *De Praemiis et Poenis* 80) și face des aluzii la el (*De Somniis* 2.180; *De Specialibus Legibus* 1.301; *Quod Omnis Probus Liber sit* 68). Spre deosebire de Deuteronom, la Philo, ceea ce nu trebuie căutat, deoarece este aproape, nu departe, nu este porunca în sine, ci „binele” (*De Posteritate Caini*, 84–85).

Referința la Deuteronom 30 apare și în cartea lui Baruch 3.29–30 „Cine s-a urcat la cer și a luat-o și ne-a adus-o din nori? Cine a trecut pe celălalt țărm al mării și a găsit-o, și o va câștiga cu aur ales? (i.e. înțelepciunea divină, identificată în carte, în general, cu „cartea poruncilor lui Dumnezeu” - 4:1)”.

În Targumul Neofiti la Deuteronom 30, traducerea parafrazată pune accentul pe medierea lui Moise, profetul, care nu este nevoie să se suie la cer să aducă iar poruncile, sau pe medierea lui Iona, care nu are nevoie să meargă în adâncul Mediteranei ca să aducă de acolo poruncile lui Dumnezeu.

11. Porunca pe care ți-o dau astăzi nu este ascunsă de tine, nici nu este departe. 12. Legea nu este în ceruri, ca să zică cineva: ce bine era dacă aveam pe cineva ca Moise, profetul, care să meargă sus în ceruri și să ne-o aducă, să ne facă să auzim poruncile ca să le împlinim. 13. Nici nu este Legea dincolo de Marea cea mare, ca cineva să zică: ce bine era dacă aveam pe cineva ca Iona, profetul, care să meargă în adâncimile Mării celei mari și să ne aducă sus legea pentru noi, să ne facă să auzim poruncile și să le împlinim. 14. Căci Cuvântul este foarte aproape de tine, în cuvântul gurii tale și

---

<sup>11</sup>. J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, Word Biblical Commentary: vol. 38b, Dallas, TX: Word, 2002, 600.

în inima ta, ca să îl îndeplinești.

Astfel de exemple arată că Deuteronom 30 era foarte cunoscut și destul de liber folosit în diverse argumente teologice. Argumentul traversării mării fusese dezvoltat prin referința la Iona, iar cel al cerului, prin referința la însuși Moise. Într-un fel, această tradiție îi creează lui Pavel contextul referirii la alt mijlocitor, la Hristos. Toți predecesorii însă nu fac decât să continue ideea inițială, adică să afirme accesibilitatea Legii, a Torei, în timp ce Pavel alege un argument în direcția contrară.

### **Romani 10.5-8: Pavel, imposibilitatea păzirii Legii și accesul liber la Hristos**

În vreme ce Moise în Deuteronom subliniază că poruncile Legii sunt accesibile și pot fi duse la îndeplinire, în Romani 10 Pavel pare să afirme exact contrariul. El scrie că este imposibil ca Legea să fie ascultată pe deplin, și deci, nu poate duce la neprihănire (dreptate). Între timp, cuvântul credinței, cel legat de viața, moartea, învierea și înălțarea lui Hristos la cer, este cel pe deplin accesibil și imperios necesar de a fi ascultat, și însușit, ca cineva să poată fi mântuit.

În timp ce Pavel face o caracterizare a Legii în opoziție cu cea clasică, a lui Moise, și chiar negativă, din acest punct de vedere, trebuie spus că el folosește totuși un argument asemănător în formă cu cel al lui Moise, pe care îl aplică însă credinței în Hristos. Ca să argumenteze că păzirea Legii este imposibilă, Pavel îmbină însă două pasaje ale lui Moise.

În particular, el se folosește de Deuteronom 30.11-14 și de Levitic 18.5, explicându-l astfel pe Moise cu Moise. Levitic 18.5 face o cerere ex-

presă „Să păziți legile și poruncile Mele: omul care le va împlini va trăi prin ele. Eu sunt Domnul!”, care lasă să se înțeleagă că oamenii pot trăi prin ascultarea lor, și aceasta este percepția generală în VT (cf. Deut. 4.1; 5.32–33; 8.1; 16.20; 22.7; 30.15–20; Neem. 9.29; Ezech. 18.9, 17, 19, 21; 20.11, 13, 21; 33.15–16, 19; chiar și Luca 10.28 pare să aibă aceeași poziție: „Bine ai răspuns”, i-a zis Isus, „fă așa, și vei avea viața veșnică”). În general, Legea era recunoscută ca o „lege a vieții”, așa cum se poate vedea din Vechiul Testament ca și din tradiția iudaică (Sir. 17.11; 45.5; 4 Ezra 14.30, Baruch 3:9), nu o poruncă a morții.

Ca să demonstreze contrariul, Pavel stabilește în Romani două mari concluzii preliminare. Mai întâi el lasă să se înțeleagă că în Deuteronom 30.14 este vorba despre cuvântul credinței și apoi afirmă, de asemenea, că Levitic 18.5 însuși Moise scrie (Mwusev gar grafei) despre „dreptatea care se capătă prin Lege” că trebuie „Să păziți legile și poruncile Mele: omul care le va împlini va trăi prin ele. Eu sunt Domnul!”. La Pavel, această cerință conduce la opusul ei, la condamnare, deoarece nimeni nu poate să păzească Legea și să trăiască din acest motiv. (Rom. 10.5), altfel nu mai trebuia să moară Hristos.

Așa cum subliniază și în altă parte, în Romani, pentru Pavel „păcatul a luat prilejul, [și] prin ea [prin poruncă, prin Lege] m-a amăgit, și prin însăși porunca aceasta m-a lovit cu moartea... atunci, un lucru bun mi-a dat moartea? Nicidecum. Dar păcatul... mi-a dat moartea printr-un lucru bun, pentru că păcatul... se sluzea de aceeași poruncă” (cf. Rom. 7.11-14). De aceea, în Romani 10.4, Pavel spune că scopul sau finalitatea Legii nu este să ofere dreptatea, ci să îl arate pe Hristos ca mijloc de

dobândire a dreptății (neprihănirii), nu porunca Legii (telov gar nomou Cristov eijv dikaiosunhn panti tw | pisteuonti).

Ca să demonstreze că nu cuvântul Legii, ci cuvântul credinței este cel care aduce mântuirea, Pavel se folosește de un paralelism expres între cuvintele lui Moise și viața lui Hristos, implicând că textul din Deuteronom are semnificație profetică și se referă la Hristos, la cele două evenimente și perspective majore ale vieții lui Hristos, moartea ispășitoare și învierea (care poate cuprinde aici și înălțarea).

Deuteronom 30	Romani 10
<p>Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν</p> <p>Cine se va urca pentru noi la ceruri</p>	<p>τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν·</p> <p>Cine se va urca în ceruri</p> <p>Adică, să îl coboare pe Hristos</p>
<p>Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης</p> <p>Cine va traversa pentru noi marea</p>	<p>τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν</p> <p>Cine se va coborî în abis</p> <p>Adică, să îl aducă pe Hristos dintre cei morți.</p>
<p>ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα</p> <p>Este aproape de tine cuvântul</p>	<p>ἐγγὺς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν</p> <p>Aproape este de tine cuvântul.</p>

σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου	ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.
Chiar în gura și în inima ta	în gura și în inima ta, Adică, cuvântul credinței pe caree îl predicăm..

Paralelismul este contruit clar cu ajutor explicațiilor de tip „aceasta este” (*tout' estin*, tradus cu „adică”) și include și expresiile în antiteză clară, în paralelism lexical, anume *anabesetai* și *katabesetai* (să se urce, să se coboare), și *katagagein* și *anagagein* (să aducă jos, să aducă sus), împreună cu alăturarea *anabesetai katagagein* (să se urce ca să îl coboare) și *katabesetai anagagein* (să coboare ca să îl urce). Pavel este foarte atent, deci, la idei și la prezentarea lor în paralelism poetic perfect.

Interpretarea lui Pavel este aproape ca stil de completările Targumului Neofiti pe Deuteronom, unde mediatorul invocat este fie Moise, pe muntele Sinai, fie Iona, în adâncul mării. La Pavel mediatorul invocat este Hristos, din cer, sau Hristos, dintre cei morți. Natura revelației comunicate prin cuvânt este gentilă, blândă, nespectaculoasă, dar extrem de eficientă. Revelația credinței nu are nevoie de o reeditare a morții și învierii lui Hristos, nici de o coborâre din ceruri, sau de o a doua revenire, înainte de vremea hotărâtă, a lui Hristos, ci poate fi înțeleasă și primită prin credință.

Se observă însă că Pavel își permite, cu sau fără licență, o modificare a sensului referinței, în cazul mării. „Cine va traversa marea pentru

noi” devine la Pavel „cine se va coborî în abis – în adânc”, o referire la Șeol, Hades. Doar în felul acesta poate el să construiască o paralelă cuprinzătoare la imaginea vieții lui Isus și să argumenteze că nu este nevoie să fie coborât din cer, nici ridicat dintre cei morți, ca cineva să poată crede. Totuși, există și aici un precedent, anume în cazul lui Iona coborârea în adâncul mării, în stomacul peștelui, a simțită ca o coborâre în Șeol, în locuința morților: Iona 2.2-3, „din mijlocul Locuinței morților (Hades, în LXX; Șeol) am strigat, și mi-ai auzit glasul. 3. Și totuși mă aruncaseși în adânc, în inima mării, și râurile de apă mă înconjuraseră...”. Exegeza lui Pavel pare să fie la mijloc între Deuteronom, Iona și Targum Neofiti Deuteronom.

Este interesant de notat, în context, că și Isus folosește imaginea combinată a înălțimii cerului și a adâncimii locuinței morților (Șeol, Hades) ca să vorbească despre posibilitatea înălțării sau pedepsirii unei comunități evreiești, în Luca 10.15: „Și tu, Capernaume, vei fi înălțat oare până la cer? Vei fi coborât până în Locuința morților”. Se vede astfel că apelul la înălțimea cerului și adâncimea Șeolului (Hades) ca întărire a unui argument, era folosit destul de des. Nevoia de informații cu privire la realitățile lui Dumnezeu dincolo de moarte, este contemplată și într-un alt text biblic, tot în Luca, 16.27-31, în istorisirea despre Lazăr și bogatul cel nepăsător și necredincios, unde bogatul îl roagă după moarte, pe Avraam, să-l trimită pe Lazăr ca dovadă și ca îndemn la credință pentru frații săi:

Bogatul a zis: Rogu-te, dar, părinte Avraame, să trimiți pe Lazăr în casa tatălui meu; 28. căci am cinci frați, și să le adeverească aceste lucruri, ca să nu vină și ei în acest loc de chin. 29. Avraam a răspuns: Au pe Moise și pe proroci; să asculte de ei. 30. Nu, părinte Avraame, a zis el, ci dacă se va

duce la ei cineva din morți, se vor pocăi. 31. Și Avraam i-a răspuns: Dacă nu ascultă pe Moise și pe proroci, nu vor crede nici chiar dacă ar învia cineva din morți.

În istorisirea despre Lazăr, apare Hadesul – ca locuință a morților (Luca 16.23), în care ajunge bogatul, și „sânul lui Avraam” (gr. în „sânul lui Avraam”, *ton kolpon Avraam*, în Luca 16.22, și „în sânurile lui [Avraam]”, *en tois kolpois autou*, în Luca 16.23)

În ce-l privește, Pavel, în Romani pune în discuție apropierea sau depărtarea de Dumnezeu sau de cuvântul și porunca lui, de credință, chiar în termenii acceptării directe a lui Dumnezeu sau a respingerii lui. De aceea, în Romani 10.20-21 el scrie „Isaia îndrăznește și zice: *Am fost aflat de cei care nu Mă căutau, și m-am arătat celor ce nu întrebau de Mine.* Dar către Israel zice: *Toată ziua mi-am întins mâinile către un popor neascultător și sfidător.*” Teologia căutării sau a respingerii lui Dumnezeu este o teologie dificilă, care îl preocupă mult pe Pavel așa încât în Romani 11.32-33 scrie următoarele: „Fiindcă Dumnezeu a închis pe toți oamenii în neascultare, ca să aibă îndurare de toți. O, adâncul bogăției, înțelepciunii și științei lui Dumnezeu! Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și cât de neînțelese sunt căile Lui!”.

Așa cum s-a văzut, argumentul lui Pavel include câteva noutăți construite pe fundamentul unei tradiții exegetice îndelungate. Aici se cuprind referința la adâncul mării prin includerea ideii de Șeol, moarte și înviere, ideea mijlocitorului mesianic care aduce mântuirea, ideea credinței și a evangheliei. Într-un anume fel, David a asigurat în psalmii săi și o altă tranziție la textul din Deuteronom, anume prin referirea la Dumnezeu, la omniprezența și atotputernicia sa, și prin includerea ideii de relație personală între credincios și Dumnezeul cel viu, Creatorul său.

## **Psalm 139.7-12: David și accesul la prietenia cu Dumnezeu cel suveran și iubitor**

În Psalmul 139.7-12, în timp ce își descrie uimirea în fața înțelepciunii și puterii lui Dumnezeu, Creatorul, precum și în fața frumuseții ființei umane, așa cum a creat-o Dumnezeu, David așterne în scris unele din cele mai frumoase cugetări ale sale despre căutarea și despre găsirea lui Dumnezeu. În mod retoric, și folosindu-se de aceleași repere stilistice și teologice ca Deuteronom 30, el se întreabă ce s-ar întâmpla dacă ar vrea să fugă cât mai departe de acest Dumnezeu atotputernic. El nu dorește să îl evite pe Yahweh, dar se folosește de această situație ipotetică, cu scopul de a afirma că, indiferent ce scenariu ar lua în considerare, concluzia este una și aceeași: Dumnezeu este pretutindeni și își arată în continuu cunoașterea de oameni, suveranitatea, puterea și grija pentru creația sa, pentru credincioșii săi<sup>12</sup>.

Dacă în Deuteronom 30 cititorul descoperă o invitație la ascultarea Legii, iar în Romani 10, mult mai târziu, o invitație la credință în Hristos, David se folosește de aceleași figuri de stil (un locus cultural, se pare) ca să exprime ceva diferit, anume imposibilitatea de a fugi de acest Dumnezeu omniprezent, la care adaugă, într-un mod subtil, și o anume bucurie, aceea de a fi mereu găsit de Creatorul său.

În stilul său poetic, David folosește un paralelism în patru imagini în psalmul 139.7-12:

1. Dacă merg în ceruri – ești acolo.

---

<sup>12</sup>. L.C. Allen, *Psalms 101-150* (Revised), Word Biblical Commentary. Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002, 318.



2.Dacă merg în Șeol – ești și acolo<sup>13</sup>.

3.Dacă iau aripile zorilor și merg dincolo de mare – ești și acolo, prezent, puternic.

4.Dacă aș dori să mă înghită întunericul – ești și acolo, noaptea este ca lumina pentru tine.

După ce se referă, conform standardelor retorice, la ceruri, David asociază imaginile adâncului mării cu Șeolul, rezultatul fiind o sinteză între Deuteronom 30 și interpretarea din Targumul Neofiti, între ideea de adânc și ideea de ocean care trebuie traversat<sup>14</sup>. În același timp, la David marea devine un simbol al zorilor (o imagine care nu se afla în Deuteronom, dar care putea fi implicată). Conform acesteia, și dacă cineva ar lua aripile dimineții, ale răsăritului soarelui și ar merge dincolo de linia orizontului, dincolo de mare, Dumnezeu ar fi și acolo.

Inventivitatea și imaginația poetică și spirituală a lui David îl determină apoi să revină, prin paralelism, la antiteza întuneric – lumină (întunericul este coerent cu ideea de Șeol, de locuință a morților, iar lumina este coerentă cu ideea de Dumnezeu și de creație), la perechea de termeni antitetice noapte – zi care trimite și ea la imaginea primei zile a creației. Întunericul (**hoșeq**), lumina (**aor**), noaptea (**laylah**) și ziua (**yom**) apar toate în versetele 11-12, într-o sinteză uimitoare, conform căreia în-

---

<sup>13</sup>. Șeolul este luat în considerare ca un loc al manifestării suveranității divine, nu neapărat al prezenței și locuirii divine, Psa.139.8, cf. Psa. 85.6; Iona 2.5, Iov 26.6; Amos 9.2; cf. H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Londra: SCM Press, 1974, 106–8 (tradusă din germană, *Anthropologie des Alten Testaments*); N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969, 199–201.

<sup>14</sup>. Practic, Psalmul 139 anticipează Targumul Neofiti prin imaginile sale și teologia implicită, nu invers, dar aici se au în vedere cheile hermeneutice caracteristice.

tunericul și lumina sunt la fel de accesibile lui Dumnezeu și amintesc de prima săptămână a creației.

Secvența termenilor din Geneza 1 este aceasta *întuneric – lumină* (**hoșeq** – **aor**) și *noapte – zi* (**laylah** – **yom**), și subliniază o trecere de la realități brute și șocante, insuportabile (**hoșeq** – întunericul înfricoșător, bezna cosmică, asociat probabil cu adâncul de ape peste care se mișca Duhul Sfânt; **aor** – lumina divină, intensă, insuportabilă) la realități îmblânzite, cotidiene, suportabile de oameni (noaptea cu stele – **laylah**, și **yom** – ziua luminoasă, cu dimineată și seară, cu ordine și semnificație, cu muncă și odihnă, cu șase zile de lucru și a șaptea zi, de odihnă). În ziua întâi Dumnezeu a zis „să fie lumină” (**aor**), și a despărțit lumina (**aor**) de întuneric (**hoșeq**), și a numit lumina (**aor**) – zi (**yom**), iar întunericul (**hoșeq**) l-a numit noapte (**laylah**, noaptea care în curând va fi populată de stele și de lună, în timp ce ziua va fi luminată de soare, în ziua a patra)<sup>15</sup>.

În acest timp, David folosește un paralelism încrucișat: „întunericul (**hoșeq**) de m-ar înghiți, și noapte (**laylah**) de-ar fi lumina (**aor**) din jurul meu, (dar) întunericul (**hoșeq**) nu este întuneric (**hoșeq**), căci pentru tine noaptea (**laylah**) este ca a zilei (**yom**) lumină (**aor**), căci pentru tine întunericul (**hoșeq**) este ca lumina (**aor**)”. Referințele încrucișate încep cu „întunericul” și sfârșesc, pozitiv, cu „lumina”.

**Hoșeq, Laylah,**

---

<sup>15</sup>. Poetul Ioan Alexandru, profesor de limba greacă și ebraică, atrăgea adesea atenția la cursurile sale de la Universitatea din București asupra acestei dinamici de „îmblânzire” și „îmbodobire” a întunericului și luminii, sub formă de zi și de noapte, în Geneza 1, în anii 1980.

**Aor, Hoşeq,**

**Hoşeq, Laylah,**

**Yom, Aor,**

**Hoşeq, Aor.**

David ia în discuție natura întunericului original – din Univers, care nu mai are putere de întuneric, ci se descoperă a fi, în final, la fel de penetrabil și accesibil pentru Dumnezeu, cum este lumina (ceea ce arată puterea imensă de percepere și pătrundere a lui Dumnezeu; practic, versetele sunt un imn de slavă la adresa lui Dumnezeu). Pe ansamblu, în argumentul său, David reface în sens invers drumul creației, de la întuneric și noapte, la zi și lumină, subliniind puterea superlativ pozitivă și controlul perfect pe care îl exercită Dumnezeu în Universul creat de el.

Unii comentatori, cum este Allen, văd în toată această discuție o mișcare generală de sus în jos (din ceruri în adânc), și de la est (zori, răsăritul soarelui), spre vest (apus, noapte, întuneric), în căutarea lui Dumnezeu<sup>16</sup>. Concluzia generală a acestei succinte călătorii imaginare este că, indiferent ce s-ar întâmpla, Dumnezeu este accesibil, și toate îi sunt accesibile lui, supuse lui, cum se spune și în Ieremia 23.24 („Poate cineva să stea într-un loc ascuns fără să-l văd Eu? - zice Domnul. Nu umplu Eu cerurile și pământul? - zice Domnul”), și că nimeni nu se poate sustrage prezenței și verificării divine (cf. și Ieremia 16.17; Evrei 4:13, ca un comentariu la Psa. 139.2-4; Psa. 11.4-5; Isa. 29.15; sau mai ales Prov. 15.11, „Locuința morților (Şeol, Hades) și Adâncul (*Abaddon, apoleia*) sunt cunoscute Domnului, cu cât mai mult inimile oamenilor!”; și, de ce

---

<sup>16</sup> Allen, *Psalms 101-150*, 318.

nu, Apoc. 5.6, unde cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu sunt trimise pe întreg pământul, să cunoască tot ce se întâmplă).

Seria paralelelor cu creația din Geneza 1 cuprinde în Psalmul 139 pe lângă dubletele întuneric – lumină, noapte – zi, și antiteza implicită uscat - apă, precum și referința la Duhul lui Dumnezeu<sup>17</sup> și la apele fără hotar, ori referința la crearea omului (chiar dacă este vorba despre crearea embrionului uman în adâncul ființei mamei). Așa cum s-a subliniat mai înainte, David nu vrea să fie prea convingător în ipostaza de fugăr față de prezența lui Dumnezeu și, destul de repede, își declară pe față admirația față de acest Dumnezeu măreț și perfect: 139.13-14. „Tu mi-ai întocmit rinichii, Tu m-ai țesut în pânțele mamei mele: 14. Te laud că sunt o făptură așa de minunată. Minunate sunt lucrările Tale, și ce bine vede sufletul meu lucrul acesta! 15. Trupul meu nu era ascuns de Tine, când am fost făcut într-un loc tainic, țesut în chip ciudat, ca în adâncimile pământului” (referință la creația lui Adam, recapitulată în conceperea și nașterea fiecărui om).

S-ar putea presupune, devreme ce David folosește aceste denumiri pentru lumină și întuneric, că el se imaginează undeva la începutul creației explorând Universul în dimensiunile sale uriașe, și ajungând la concluzia că Dumnezeu este peste tot, nimic nu îi poate fi ascuns. Întregul psalm se bazează pe uimirea și recunoștința psalmistului față de Dumnezeu cel creator și atotputernic, la gândul că a fost creat în mod minunat și că atotștiința divină îl înconjoară, îl copleșește, este sursa bu-

---

<sup>17</sup>. Excelentă referință, deoarece omul nu poate fugi de Creatorul său, de Duhul lui Dumnezeu, care a participat la creație, cu atât mai mult cu cât Dumnezeu și-a insuflat Duhul său în om, deci Creatorul participă într-un fel anume, unic, la viața omului creat „după chipul și asemănarea sa”.

curiei și mântuirii sale. În viziunea poetică a lui David, crearea omului este devansată, cronologic, față de istorisirea din Geneza, și o vedem juxta-pusă creației fundamentelor Universului (un gând profund, o declarație care implicit spune că omul este la fel de uimitor ca însuși Universul – paralelă extrem de interesantă, anticipatoare, a unor din conceptele lui Kant și Hegel, care considerau că universul moral al omului este chiar mai minunat decât universul cosmic, material).

La David, imaginea omului care încearcă să exploreze posibilitatea unei autonomii reale față de Dumnezeu este completată de imaginea omului care, de fapt, nu dorește să se îndepărteze de Dumnezeu, ci se bucură să descopere că nimic nu este prea greu pentru Domnul. Metaforele căutării Legii lui Dumnezeu, din Deuteronom 30, la care David cu siguranță a cugetat intens ca la o parte majoră a Torei – alături de Geneza 1-3, s-au transformat în Psalmul 139 în metaforele căutării – și găsirii (regăsirii) - omului de către Dumnezeu cel atotputernic.

Există însă și o altă dimensiune a interpretării, în Psalmul 139. Având în vedere gândirea mesianică pe care David o dovedește foarte adesea în psalmi, este foarte posibil că el se gândește profetic și la Mesia în aceste versete. Atunci, descoperirea și reacția sa față de regăsirea omului de către Dumnezeu pot fi privite și ca o considerare profetică a felului în care Mesia însuși se găsește înconjurat de prezența inescapabilă a lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, David nu are nevoie de un intermediar mesianic pentru a se apropia de Dumnezeu, ci descoperă – în calitate de intermediar mesianic, de pe poziția lui Mesia – ca nimic nu îl poate despărți de Dumnezeu!

În aceste condiții, Psalmul 139 ar putea fi citit chiar ca un strigăt invers față de strigătul de pe cruce al lui Isus care citează din Psalmul 22 „Dumnezeule! Dumnezeule! Pentru ce m-ai părăsit și pentru ce Te depărtezi fără să-mi ajuți și fără s-ascuți plângerile mele?” (Psa. 22.1), sau față de alte formulări similare, cum ar fi: „Nu-mi ascunde fața Ta, nu depărta cu mânie pe robul Tău! Tu ești ajutorul meu, nu mă lăsa, nu mă părăsi, Dumnezeul mântuirii mele!” (Psa. 27.8-9), sau „Nu mă părăsi, Doamne! Dumnezeule, nu Te depărta de mine! (Psa.38.21)”. Posibilul înțeles mesianic al versetelor 7-12 este subliniat, de asemenea, și de referința la Șeol și la întunericul adânc care nu te pot ascunde de prezența lui Dumnezeu. Între psalmii mesianici citați adesea cu privire la moartea lui Isus – și la izbăvirea lui este Psalmul 34.20 „Toate oasele i le păzește, ca niciunul din ele să nu i se sfărâme” și Psalmul 16.10 „Căci nu vei lăsa sufletul meu în Locuința morților, nu vei îngădui ca preaiubitul Tău să vadă putrezirea”, care pun problema izbăvirii lui Mesia din Șeol, din moarte.

Viziunea despre Dumnezeu din Psalmul 139 este a credinciosului aflat într-o stare de profundă închinare, iar căutarea sa de Dumnezeu în înaltul cerului, în adâncul Șeolului, în adâncul nopții sau dincolo de hotarele mării, devine o explorare personală a mântuirii, însoțită de o explorare extinsă a Universului, prin imaginație, o experiență a prezenței lui Dumnezeu în lume.

## Concluzie

Articolul de față atrage atenția că în limbajul biblic apare o mini-formă literară folosită ca argument în favoarea întoarcerii la Dumnezeu

și a ascultării de el, anume invocarea unei călătorii imaginare la ceruri sau în adâncul mării – ori dincolo de întinderea ei de necuprins, în decursul căreia, prin contrast sau abordare pozitivă, cel interpelat trebuie să ajungă la o concluzie anume, aceea că Dumnezeu este aproape și este abordabil, iar cuvântul lui trebuie ascultat, în timp ce călătoria în sine se dovedește complet nenecesară.

S-au studiat trei instanțe, trei pasaje în care apare acest tip de argument. Ele au însă mai mult decât o asemănare stilistică, au un conținut teologic complementar.

S-a observat că Deuteronom 30 conține un îndemn clar la ascultarea și împlinirea Legii, cu aluzii de tip anecdotic la faptul că nu mai este nevoie de nici un intermediar, de exemplu, ca Moise, care să aducă în mod repetat poruncile de la Dumnezeu la om, spre a fi la ascultate. Prezența cuvântului în „gura ta și în inima ta, ca să fie îndeplinite” subliniază natura intelectuală a omului, capacitatea de a înțelege, a asimila și de a asculta.

Pavel în Romani 10 reia voit aceasta temă – și chiar se referă pe față la Deuteronom 30, construind un argument contrar, împreună cu Levitic 18, conform căruia Legea nu poate fi ținută desăvârșit, de aceea ea îl anunță pe Hristos. Ceea ce trebuie ascultat este nu cuvântul Legii, ci cuvântul credinței în Hristos, cuvântul evangheliei. Intermediarul la care face apel Pavel nu este Moise, ci prin paralelism și prin prezentare directă, este Hristos. Referința la cer și mare din Deuteronom 30 se transformă în referință la cer și adânc, la Șeol. Prin aceasta Pavel pare să urmeze o anumită tendință de interpretare targumică (Targum Neofiti la Deuteronom, care vorbește despre mare, Șeol și Iona, și despre ceruri,

Sinai și Moise) și davidică (Psalmul 139 vorbește despre Șeol și despre mare, ca și despre ceruri, despre zori, despre lumină și întuneric). El afirmă necesitatea credinței care peste timp, are acces la viața, jertfa, învierea și înălțarea lui Hristos, fără să mai ceară, în vreun fel, repetarea lor, sau aducerea lui Hristos din cer sau de jos, din locuința morților, ca dovadă pentru acceptarea evangheliei.

Unul din cele mai frumoase pasaje însă este chiar Psalmul 139, unde David comunică o închinare profundă, o admirație adâncă față de Dumnezeu suveran, mântuitor, atotputernic, creator.

David explorează noi sensuri ale mini-formei literare de invocare a călătoriei la ceruri și peste mare, vorbind despre Șeol, despre învăluirea în întuneric complet, sau în lumină, și încercând chiar o călătorie imaginară până la marginea universului cunoscut.

Strălucind atât stilistic, cât și teologic, David afirmă că Dumnezeu creator și eliberator este pretutindeni. Întrebarea sa despre posibilitatea fugii de Dumnezeu rămâne doar una retorică, și de fapt, se comunică bucuria de a fi găsit de Dumnezeu, de a rămâne în Duhul lui Dumnezeu. Textul davidic include și posibilitatea unei profeții mesianice despre legătura de nedesfăcut dintre Dumnezeu și Mesia.

Întreaga cugetare a lui David se dovedește o frumoasă și folositoare treaptă intermediară despre credință și ascultare de Dumnezeu, între mesajul lui Moise din Deuteronom și cel al lui Pavel, din Romani.

Forma literară a invocării cerului și adâncului și a unei călătorii de mântuire până la ele și înapoi, care însă nu este necesară, ci rămâne la stadiul imaginației, apare în forme mai puțin complete, chiar și în învățătura lui Isus (istorisirea despre Lazăr și bogatul cu familie mare, dar



necredincios; certarea Capernaumului). Ea apare, în forme reduse, chiar și la alți profeți ai Vechiului Testament (Isaia: gândurile voastre și ale mele sunt cât de departe sunt cerurile de pământ).

Pe ansamblu, se dovedește că o asemenea mini-formă literară a fost cât se poate de atractivă, dar și productivă în tradiția gândirii evreiești, iar Dumnezeu i-a inspirat pe autorii mai multor scrieri biblice, să o folosească în descrierea unei relații vii, de ascultare între ei și Dumnezeu.

## **Bibliografie**

L.C. Allen, *Psalms 101-150* (Revised), Word Biblical Commentary. Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

K.E. Bailey, „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels”, *Themelios* 20.2 (January 1995): 4-11.

E. Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakhah*, N.Y., NY: Ktav, 1983.

R.G. Bratcher și H. Hatton, H. *A handbook on Deuteronomy*. UBS handbook series, New York, NY: United Bible Societies, 2000.

D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary: vol. 6B, Dallas, TX: Word, 2002.

J.D.G. Dunn, *Romans 9-16*, Word Biblical Commentary: vol. 38b, Dallas, TX: Word, 2002.

J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig: Hinrichs, 1915.

C.J. Labuschagne, „The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch”, *VT* 32 (1982) 268–96.

C.J. Labuschagne, „The Literary and Theological Function of Divine Speech in the Pentateuch”, *Congress Volume, 1983, VTSup* 36. Leiden: E. J. Brill, 1985. 154–73.

B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 3rd ed. with supplement. Princeton: Princeton UP, rev. 1969.

BABAN, Octavian / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 17-43.

J.P. Rosenblatt, J.C. Sitterson, *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington, IN: Indiana UP, 1991.

J.H. Tigay, *Deuteronomy*. JPS Torah Commentary, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1996.

J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia, PA: Pennsylvania UP, 1982.

M. Walzer, et. al., *The Jewish Political Tradition*, vol.1: *Authority*, New Haven, CT: Yale UP, 2000.

G.J. Wenham, *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary vol.1, Dallas, TX: Word, Incorporated, 2002.

H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Londra: SCM Press, 1974.

# Note apologetice despre învirea trupească

## Apologetical Notes on Bodily Resurrection

Dr. Emil Bartoș  
University of Bucharest

### Abstract

Very early in the history of Early Church, the doctrine of the resurrection of Christ from the dead constituted the foundation of the Christian faith. But in modernity this doctrine has come under the attack of liberal theology, by contesting the authenticity of the resurrection event. This paper, written as an apologetic note, presents the biblical, historical and rational arguments for the doctrine of the resurrection of Christ as a major doctrine of the Church, and also as a norm of the future resurrection of the believers. In the second part of the paper the analysis will switch from the historical evidences to metahistorical effects, trying to see a determining link between the spiritual resurrection and the future bodily resurrection: the first determines the second. The distinctive character of this study is given by the courage to affirm, anticipatively, that the future resurrection has started in a real way in the believer beginning with the inner experience of resurrection to a new life through the work of the Holy Spirit at the center of his personality.

**Keywords:** resurrection, apologetics, Holy Spirit, experience

Motto:

*„Dacă numai pentru viața aceasta ne-am pus nădejdea în Cristos, atunci suntem cei mai nenorociți dintre toți oamenii!” (1 Corinteni 15:19)*

*„Aștept învierea morților și viața veacului, ce va să vie.”* (Crezul creștin)

## Introducere

Doctrina despre învierea trupească a lui Isus Cristos din morți și doctrina despre viitoarea înviere trupească a credincioșilor sunt fundamentale credinței creștine. Sfânta Scriptură și Crezul creștin deopotrivă mărturisesc învierea morților. Fără credința în înviere, afirmă apostolul Pavel, creștinii sunt cei mai nenorociți dintre toți oamenii (1 Cor. 15:19). Această concluzie, argumentează apostolul, se datorează faptului că ne-am irosit viața crezând în ceva care nu ne ajută la nimic după moarte. Ba mai mult, suntem încă în păcatele noastre, iar cei ce au murit cu această credință rămân și ei nemântuiți.

Idea apostolului Pavel a fost preluată și aplicată greșit de unii teologi liberali în perioada modernă. A continua să crezi în înviere, spun aceștia, chiar dacă învierea trupească a lui Isus nu a avut loc niciodată, poate eventual sprijini moralul credinciosului, indiferent cine este el și indiferent dacă crede sau nu în Isus Cristos. Pe aceeași linie de argumentare, unii psihologi și sociologi sugerează și ei că păstrarea ideii de înviere poate avea efect terapeutic pentru stările de deznădejde sau depresie. Oamenii au nevoie de credința într-o înviere viitoare pentru a trăi mai optimist în prezent, de aceea, încă din vremea apostolului Pavel (2 Tim. 2:18), s-a încercat răspândirea unei variante de înviere spirituală. Ca și cum Isus nu ar fi înviat în trup, ci ar fi rămas viu doar în mintea ucenicilor și, ulterior, în mintea întregii creștinătăți. Mesajul lui Isus s-ar fi păstrat viu în mărturia ucenicilor și apoi a Bisericii.

Însă apostolul Pavel nu a insinuat niciuna din aceste variante. Dimpotrivă, el afirmă clar că un creștin autentic este unul care crede într-o învierea istorică reală a lui Isus și într-o învierea trupească a credincioșilor în veacul care va să vină. Eliminarea elementului istoric al învierii lui Isus Cristos din morți influențează în mod radical înțelegerea soteriologiei și escatologiei creștine. Predicarea Evangheliei nu are sens fără a proclama și învierea trupească. Evanghelia lui Dumnezeu, scrie Pavel, „privește pe Fiul Său, născut din sămânța lui David, în ce privește trupul, iar în ce privește duhul sfințeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților, adică pe Isus Cristos, Domnul nostru” (Rom. 1:3-4). Altfel spus, apostolul Pavel dovedește importanța învierii lui Isus la nivel fizic - întrucât El este descendentul lui David (cf. Matei 1:1) -, dar și la nivel metafizic - întrucât El este Fiul lui Dumnezeu. Isus Cristos a înviat din morți pentru a-Și demonstra identitatea divină. Nu aceasta L-a făcut să fie de aceeași esență cu Dumnezeu, ci aceasta a demonstrat decisiv că El avea aceeași esență cu Dumnezeu. Isus Cristos a înviat pentru că este Fiul lui Dumnezeu și nu ca să devină Fiul lui Dumnezeu.

Vom încerca în cele ce urmează să demonstrăm învierea trupească a lui Isus Cristos din morți și a tuturor credincioșilor creștini, prin analizarea dovezilor biblice, istorice și logice, aduse cu precădere de scriitorii biblici. Ne vom referi întâi la importanța dovezilor învierii, așa cum sunt ele prezentate în Evanghelii, apoi la rolul aparițiilor lui Isus și, în final, la relația dintre trupurile pământești și cerești.

## Dovezile învierii

Învierea din morți a lui Isus Cristos a fost tema principală a predicării Bisericii Primare. Impactul învierii lui Isus a fost decisiv în viața viitorilor apostoli ai Bisericii. Ei dovedeau învierea nu doar pentru că L-au văzut pe Cristos înviat, ci și pentru că citeau Scripturile cu alți ochi. Noul Testament conține fragmente de crezuri, imnuri și mărturisiri de credință folosite în închinarea Bisericii primare. Multe dintre acestea se referă la persoana lui Isus Cristos și la lucrările Lui, printre care și învierea Lui din morți. Apostolul Pavel include în epistolele lui astfel de mărturisiri de credință care, presupunem, erau recitate sau cântate în întâlnirile primilor creștini. Apostolul precizează că „dacă mărturisești, deci, cu gura ta pe Isus ca Domn, și dacă crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morți, vei fi mântuit” (Rom. 10:1-10). Când primii creștini primeau botezul în apă, formula de consacrare era „Isus este Domnul!” Mulți creștini au murit ca martiri rostind această afirmație cristologică, prin care se recunoștea domnia lui Isus cel înviat.<sup>1</sup> Pavel leagă adesea domnia lui Isus în viața creștinului de învierea Lui din morți (Rom. 1:4; 4:24; 1 Cor. 6:14; 2 Cor. 4:14). În consecință, învierea nu este un articol de credință opțional, ci, prin definiție, este articolul de neînlocuit din orice mărturisire de credință creștină.

---

<sup>1</sup> Formula se mai găsește și în 1 Corinteni 12:3, unde Pavel afirmă că nimeni nu poate zice: „Isus este Domnul” decât prin Duhul Sfânt. Legătura între credința în învierea trupească și credința în învierea spirituală este evidentă în ambele epistole către Corinteni. Pentru o analiză detaliată, vezi L.T. Johnson, “Life-Giving Spirit. The Ontological Implications of Resurrection,” *Stone-Campbell Journal* 15, 2012, pag. 75-89.

Toate textele mesianice primeau semnificația originală. Mărturia apostolilor este cu atât mai puternică cu cât, se știe din datele istorice, credința în înviere era răspândită în cercurile iudaice din acea vreme. Un pasaj din cartea Faptele Apostolilor (23:6-9) înregistrează discuția purtată de apostolul Pavel pe această temă cu fariseii și saducheii, două grupări religioase influente ale iudaismului de atunci. Saducheii nu credeau că există înviere, pe când fariseii credeau într-o înviere viitoare. Diferența între Pavel și farisei consta în faptul că fariseii credeau într-o înviere numai la sfârșitul veacurilor, pe când Pavel credea într-o înviere înainte de sfârșitul veacurilor. Pentru Pavel, Isus a înviat în vremea de acum, ceea ce fariseii nu puteau accepta. Sub influența pasajelor din Vechiul Testament care descriu ridicarea la cer a unor sfinți (Enoh, Ilie), fariseii aveau la îndemână varianta că Dumnezeu, de fapt, nu L-a înviat efectiv pe Isus, ci doar L-a înălțat la cer. Pavel însă îl vedea pe Isus Cel înviat ca „primul rod” al învierii finale (1 Cor. 15:20-23), adică primul înviat din grupul celor care urmează să fie înviați la sfârșitul vremurilor.

De ce au adoptat primii creștini o credință diferită de cea a fariseilor? Cum de credeau într-o înviere în vremea de acum? Nu putem găsi o altă explicație mai coerentă logic decât aceea că evenimentul istoric al învierii lui Isus Cristos i-a făcut să renunțe la credința iudaică tradițională. Chiar schimbarea zilei de închinare, de la a șaptea zi (sabatul) la prima zi a săptămânii (duminica), este o dovadă a impactului extraordinar avut de evenimentul învierii lui Isus asupra noii mișcări creștine.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Pentru a înțelege mai bine contextul biblic și istoric al schimbării zilei de închinare de la sabbat la duminică, vezi culegerea de eseuri editată de D.A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological*



Aveau creștinii dreptate când credeau în învierea lui Isus Cristos? Apologetica creștină recunoaște că, față de argumentele biblice revelate divin, argumentele logicii umane în favoarea credinței în învierea din morți sunt limitate.<sup>3</sup> La începutul secolului al XX-lea, teologul protestant german Ernst Troeltsch (1865-1923), a căutat să argumenteze că ceea ce trebuie să guverneze gândirea rațională creștină este principiul analogiei. Adică, spunea el, trebuie să ne întrebăm dacă există astăzi analogii care să justifice rațional realitatea evenimentelor de acum două mii de ani. De exemplu, dacă vrem să dovedim existența evenimentului răstignirii lui Isus, atunci trebuie să existe o analogie similară suficient de puternică în zilele noastre. Datele istorice legate de răstignire și găsite în Evanghelii, combinate cu datele istorice din scrierile necreștine ale aceleiași perioade care ar demonstra existența pedepsei prin răstignire, precum și posibilitatea imaginării unui astfel de eveniment, ne conduc la concluzia că răstignirea omului Isus ar fi putut avea loc. Troeltsch se întreabă, mai departe, ce se întâmplă dacă un eveniment descris în

---

*Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982, retipărire Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999).

<sup>3</sup> Pentru alte resurse teologice și apologetice, care abordează tema învierii, în afara celor menționate de-a lungul acestui studiu, vezi: W.L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1989); N. Geisler, *Apologetică creștină* (Wheaton: SMR, 1993); N. Geisler, F. Turek, *Nu am destulă credință ca să fiu ateu* (Oradea: Cartea Creștină, 2007); D. Groothuis, *Christian Apologetics. A Comprehensive Case for Biblical Faith* (Downers Grove: IVP, 2011); Licona, M.R., *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach* (Downers Grove: IVP, 2010); J. McDowell, *Mărturii care cer un verdict* (Wheaton: SMR, 1992); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford: Clarendon Press, 2003). P. Van Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics* (Oxford: Westview Press, 1998); J. Wenham, *Easter Enigma* (Grand Rapids: Zondervan, 1984);

Evangeliei nu găsește vreo analogie în zilele noastre. Exemplul luat de Troeltsch este tocmai învierea lui Isus. Cu toate că în Biblie apare ca un eveniment unic, referințele despre învierea trupească din mitologiile vremii (de exemplu, egipteană sau nordică) sunt puține, iar dovezi ale învierii în zilele noastre sunt inexistente. În mod logic, concluzionează Troeltsch, învierea trupească a lui Isus nu a fost posibilă și, prin extensie, nu poate fi posibilă nici un fel de învierea trupească a credincioșilor.

Răspunsul a venit pe aceeași filieră logică din partea mai multor teologi și istorici. Unul dintre ei a fost teologul german Wolfgang Pannenberg (1928-). El crede că, deși principiul analogiei poate fi considerat un bun instrument în studiul istoriei, Troeltsch l-a folosit greșit în teologie, cu scopul de a impune o anumită viziune dogmatică asupra realității. Metoda în sine exclude existența evenimentelor unice, și aceasta pentru simplul fapt că evenimentul unic nu are paralelă în momentul aplicării metodei. În cazul învierii, evenimentul nu poate avea loc acum și aici, deoarece oamenii morți nu învie acum și aici. Același lucru se poate afirma și în cazul învierii lui Isus Cristos. Abordarea de acest tip, spune Pannenberg, exclude posibilitatea acceptării vreunei învieri, indiferent ce fel de evidențe ai avea în favoarea ei. Pentru Pannenberg, metoda folosită de Troeltsch trebuie abandonată, la fel și preconcepțiile noastre. Fiecare caz trebuie analizat aparte, iar metoda corectă este să ne concentrăm asupra dovezilor învierii.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Respingerea ideilor lui Troeltsch sunt consemnate de Wolhart Pannenberg în *Basic Questions in Theology*, 2 volume (Philadelphia: Fortress Press, 1970-71), vol. I, pag. 53 și urm. O analiză mai largă asupra gândirii istorice a lui Troeltsch o face Peter Carnley în *The Structure of Resurrection Belief*, capitolul VIII, "Easter Faith as Remembering and Knowing" (Oxford: Clarendon Press, 1987), pag. 297 și urm. Vezi și articolul lui Ted Peters, "The Use of Analogy in Historical

Ne vom referi, aşadar, la dovezile sau mărturiile pe care le-a adunat Biserica de-a lungul veacurilor (mai ales în primul veac al existenței ei) în sprijinul învierii trupesti a lui Isus Cristos. Unele dovezi nu apar în prim-planul evenimentului, cu toate că tocmai calitatea de a sta în plan secundar dă greutate dovezii în sine. Toți evangheliștii, de pildă, includ faptul că mormântul gol a fost descoperit de către femei. Contextul social al evenimentului învierii ne spune că mărturia unei femei din societatea iudaică era, în principiu, mai puțin însemnată decât mărturia unui bărbat. Unii pot interpreta includerea mărturiilor femeilor într-un text biblic de asemenea importanță pentru creștinism ca un risc inutil, deoarece, în loc să întărească realitatea învierii lui Isus, prezența femeilor poate diminua argumentul principal în favoarea învierii, venit pe linia mărturiei apostolilor și evangheliștilor, care erau toți bărbați. Însă tocmai acest aspect arată că raporturile evangheliștilor și martorilor nu erau inventate. Nimeni nu își întărește mărturia cu argumente care au un grad de risc ridicat. Evangheliile deconspiră și în acest fel faptul că istoria învierii era autentică. Femeile L-au văzut pe Isus înviat și având un trup nou. Matei scrie că femeile, atunci când L-au întâlnit pe Isus, I-au cuprins picioarele și I s-au închinat (Matei 28:9). Nu doar I s-au închinat, ci I-au cuprins picioarele, atingându-L. Era semnul recunoașterii autorității și semnul că era Același Isus, nu un altul.

Un alt argument în favoarea învierii trupesti a lui Isus, păstrat de scriitorii biblici în plan secundar și puțin comentat în istoria Bisericii, face apel la obiceiul vremii de a venera mormintele. Isus critică pe față obiceiul evreilor de a venera mormintele proorocilor (Matei 23:29-30).

---

Method," în *Catholic Biblical Quarterly*, 35/4, 1973, pag. 477-482.

Evangelistiile nu amintesc nimic despre venerarea mormântului lui Isus de către ucenici, și aceasta pentru simplul motiv că trupul lui Isus lipsea din mormânt! Tot așa, nu există nici o dovadă despre vreo dispută privind înlocuirea trupului de către autoritățile evreiești. În felul acesta, întreaga credință creștină ar fi fost mai ușor discreditată. Toate evidențele Evangheliilor, însă, arată spre faptul că mormântul era gol. Iar dacă a existat vreo controversă între autoritățile vremii și ucenici, atunci aceasta nu era cu privire la faptul mormântului gol, ci la explicația dată acestui fapt (Matei 28:11-15).

Biserica a crezut de la început nu doar că Isus a înviat din morți, dar și că El S-a arătat într-un trup nou. Acuratețea istorică a acestui eveniment este susținută de sute de martori, pe care Biserica i-a luat de partea ei. Isus S-a arătat unor ucenici după înviere (1 Cor. 15:3-8), iar arătările au fost folosite de apostoli în proclamarea lui Isus (FA 13:30-31). Pentru acești martori, arătările erau personale și fizice, nu viziuni psihologice. Inițiativa arătărilor a aparținut întotdeauna lui Isus, iar El a ales să se arate numai ucenicilor cu scopul de a le întări credința. Această strategie a lui Isus a dat rezultate atunci când a început persecuția. Ucenicii nu și-ar fi dat viața pentru un mit. Martirajul și suferința aveau legături directe cu învierea lui Cristos în trup. Cei ce sufereau în trup pentru Isus, vor învia într-o zi așa cum a înviat și El, având un trup nou, de slavă. Ioan scrie că atunci când se va arăta El, vom fi ca El (1 Ioan 3:1-3). Transformarea ucenicilor este dovada autenticității experienței lor cu Cristosul înviat.

Legătura dintre învierea trupească a lui Isus și învierea noastră viitoare, care va fi tot trupească, este păstrată în rânduiala euharistiei sau Cinei Domnului. Chiar de la începutul existenței ei, Biserica a înțeles că

trebuie să introducă, conform poruncii lui Isus, un act de aducere aminte nu doar a jertfei Domnului Isus, ci și a învierii Lui. Euharistia confirmă astfel moartea și învierea lui Isus. Actul euharistic era un act de închinare unde se celebra, printre altele, credința Bisericii în învierea viitoare. Euharistia făcea parte din ceea ce se numește generic „experiența creștină”. Aici, în actul Cinei, Isus este experimentat ca un Domn viu, nu ca un învățător mort. De aceea, creștinii găsesc mai ușor să creadă în învierea lui Isus pentru că ei înșiși Îl cunosc pe acest Isus aici și acum. Cunoașterea lui Isus aici și acum nu include și participarea trupească a lui Isus la evenimentul Cinei, însă toți creștinii cred în prezența vie a lui Isus prin Duhul Său.<sup>5</sup>

Dovezile înșirate mai sus arată spre evenimentul învierii lui Isus Cristos din morți ca un act istoric.<sup>6</sup> Fiecare fapt istoric, însă, poartă cu sine o anumită semnificație. Semnificația învierii lui Isus constă în cel puțin două aspecte: (1) învierea aduce vestea bună a posibilității unei învieri viitoare pentru toți credincioșii uniți cu Cristos în moartea, îngroparea și învierea Lui, și (2) învierea arată spre identitatea lui Isus. Transformarea spirituală a oamenilor dovedește că învierea a fost din totdeauna parte a Evangheliei creștine. Cine s-a întâlnit cu Isus cel înviat nu a mai fost același (vezi cazurile lui Petru, Ioan, Toma, Maria Mag-

---

<sup>5</sup>. Nu este locul să dezbatem interpretările adunate de-a lungul istoriei Bisericii cu privire la modul în care Isus este prezent la Cină. Ideea generică a prezenței lui Isus la Cină credem că răspunde suficient de bine interpretărilor diferitelor confesiuni. Nimeni nu contestă că, într-un fel sau altul, Isus este prezent la pătășia euharistică.

<sup>6</sup>. Pentru o survolare a dimensiunii istorice a învierii, vezi excelenta carte a lui George Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

dalena). Această realitate a prezenței lui Isus cel înviat a format dogma și practica Bisericii Primare.<sup>7</sup> Biserica nu privea la înviere doar retrospectiv, ci și perspectiv. Creștinii care sufereau pentru credința lor aveau convingerea că, întrucât Isus a înviat din morți, după ce va fi trecut perioada de încercări, ei vor fi totdeauna cu Domnul.

Pentru noi, azi, învierea arată că limitările spațiului și timpului pot fi abolite. De aceea, Isus nu trebuie gândit ca o voce distantă din trecut, ci o realitate prezentă. Suntem conștienți de felul în care se schimbă modul de gândire al omenirii. Ideile filosofice adoptate de o generație sunt adesea abandonate de următoarea generație. Dar creștinismul stă în picioare pentru că se identifică cu o persoană în care mesagerul și mesajul coincid. Creștinismul nu este irelevant, așa cum au fost multe filosofii umane dispărute în istorie. Dimpotrivă, el mărturisește despre o putere transformatoare în fiecare generație datorită cunoașterii personale a lui Isus Cristos cel înviat. Fiecare generație caută să explice viața sau chiar pe Isus în felul ei, în ideile și conceptele care au sens în mintea contemporanilor, dar ceea ce trece din generație în generație nu sunt atât ideile sau conceptele, ci realitatea vie ce se ascunde în spatele lor. Isus a fost, este și va fi prezent cu Biserica Lui până la sfârșitul veacului (Matei 28:20).

---

<sup>7</sup>. Biserica a păstrat adevărul despre învierea lui Isus Cristos din morți nu doar în imnuri și predici, ci și în titlurile pe care I le-a atribuit. El este Mesia, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul, Fiul Omului etc. Dar titlul cristologic cel mai relevant folosit de primii creștini a fost cel de Domn (*Kyrios*). Isus Cristos era Domn nu doar în sens onorific, ci mai ales divin (Rom. 10:9; 1 Cor. 1:2; 12:3). Isus Cristos purta numele sacru al lui Dumnezeu folosit în Vechiul Testament. Învierea din morți L-a făcut cunoscut ca Domn peste moarte și viață. Vezi textele paralele din Ioel 2:32 și FA 2:21,36, apoi Is. 45:23 și Filip. 2:10-11.

## **Aparițiile învierii**

Înainte de a răspunde scepticilor care nu credeau în realitatea învierii trupești, apostolul Pavel confirmă aparițiile istorice trupești ale lui Isus după înviere. Ordinea în care Pavel își construiește argumentul în 1 Corinteni 15 este esențială. Pavel aduce ca mărturie mai multe cazuri de apariții ale lui Isus în care El a fost văzut după moartea Lui pe cruce.

Pretenția mai multor martori oculari de a-L fi văzut efectiv pe Isus cel înviat este esențială credinței creștine. Maria Magdalena, Toma, Petru sau Ioan au fost printre primii privilegiați (Ioan 20:25; 1 Cor. 9:1). Problema ridicată instantaneu de oricine aude despre astfel de mărturii este: Ce fel de „vedere” a fost? A fost o vedere normală sau a-normală? Ce fel de trup au văzut ei? A fost oare procesul vederii un proces obișnuit, ca de exemplu vederea unor obiecte simple? Biblia dă răspunsurile nu în funcție de curiozitatea noastră, ci în funcție de ceea ce poate sluji la întărirea credinței și nădejzii creștine.

Vederea sau vizualizarea a ceva se poate face în mai multe feluri. De exemplu, vederea naturală sau fizică este atunci când ochiul vede un obiect pe care cade lumina. Fotonii luminii sunt distribuiți într-un anumit mod când aceștia interacționează cu un obiect exterior. O parte din acești fotoni sunt absorbiți de retina ochiului. Ei conțin informații despre lumină, despre intensitate etc., care determină interpretarea a ceea ce vedem. De la ochi, mesajele electro-chimice sunt trimise creierului, care interpretează acele semnale și recunoaște forma, localizarea sau culoarea obiectelor exterioare. Astfel, vederea normală implică un proces perceptiv normal, iar obiectul văzut este un obiect material.

Sunt cazuri, însă, când vorbim despre vedere subiectivă, de pildă atunci când cineva pretinde sincer că a văzut ceva ce nimeni nu a mai văzut. Motivul pentru care nimeni nu a putut vedea este că acel lucru presupus a fi văzut nu este real, deci nu este obiectiv prezent acolo pentru a fi văzut. Halucinațiile ar intra în categoria vederilor de tip subiectiv. Mai simplu, vederea subiectivă este atunci când vederea a ceva este într-un anumit sens auto-indusă.

În același fel, putem vorbi și despre vederea obiectivă. Acesta este cazul când cineva pretinde sincer că a văzut ceva ce nimeni nu a mai văzut, iar motivul pentru care nimeni nu a văzut este că nu e un lucru care poate fi văzut de vederea normală. Adică, persoana care are parte de o vedere obiectivă a fost făcută în stare de Dumnezeu să vadă prezența reală și obiectivă a unui lucru.<sup>8</sup> Este o vedere obiectivă pentru că Dumnezeu îi dă persoanei o vedere a ceva ce există, în ciuda faptului că lucrul vizualizat nu este în mod obiectiv acolo, în realitatea exterioară.

Ce fel de vedere se poate asocia vederii lui Isus cel înviat? Din primele date conținute în textele Evangheliilor și Epistolelor, ne rămân ca variante serioase doar vederea normală și vederea obiectivă. Vederea normală se referă la faptul că ucenicii L-au văzut pe Isus cu ochii fizici, deci cu participarea tuturor simțurilor firești. Creierul și simțurile lor erau perfect normale, iar ce au văzut ei a fost, într-adevăr, un obiect material, un trup în spațiu, ocupând un anume loc cât se poate de real. Oricine ar fi fost lângă Maria Magdalena, de exemplu, putea să vadă ex-

---

<sup>8</sup>. În limbaj biblic, acea persoană primește numele de „văzătoare”, pentru că are abilitatea să vadă ceea ce alții nu pot vedea. Mai târziu, în Evul Mediu, terminologia se schimbă, vederea de acest tip fiind numită „vedere asistată de har” sau „vedere harică”.



act ce vedea și ea. Dacă ar fi fost posibil, un fotograf prezent la scenă ar fi putut lua o poză a lui Isus cel înviat.

A doua posibilitate este să credem că vederea a fost obiectivă, adică ceea ce a văzut sau vizualizat Maria (trupul înviat al lui Isus) a fost atât de a-normal (un trup spiritual din cer) încât ea nu ar fi putut vedea decât printr-o asistență specială a lui Dumnezeu. Vederea ei a fost oarecum ajutată de har, prin iluminarea Duhului Sfânt. De fapt, nici unul din cei prezenți nu ar fi putut vedea și recunoaște pe Isus dacă nu ar fi fost ajutat de Dumnezeu. În acest caz, chiar dacă ar fi existat un aparat de fotografiat, el nu ar fi detectat nimic.

De dragul simplificării, vom folosi două noțiuni diferite. Pentru primul caz, în locul vederii naturale vom folosi termenul de „vedere”, iar pentru al doilea caz, în locul vederii obiective vom folosi termenul de „vedenie” sau „vizualizare”. Argumentul biblic favorizează în cazul aparițiilor lui Isus folosirea termenului de „vedere” și nu de „vedenie” sau „vizualizare”. Cei ce susțin vizualizarea sunt mai cu seamă teologii liberali, sau cu gândire liberală.<sup>9</sup> Aceștia pun la îndoială acuratețea multor relatări din Evangheliile cu scopul de a atrage atenția nu asupra semnificației fizice a învierii, ci asupra semnificației spirituale. Dar logica lor conduce evident înspre spiritualism, mai mult decât înspre spiritualitate. Vom expune esența argumentele teologilor liberali și vom da imediat răspunsul biblic.

---

<sup>9</sup> Un bun exemplu este Michael Goulder, profesor la Universitatea din Birmingham, Anglia, care interpretează toate aparițiile lui Isus din perspectiva teoriei de tip convertire-vedenie. Vezi P. Copan & R.K. Tacelli (ed.), *Jesus' Resurrection: Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann* (Downers Grove: IVP, 2000), p. 86 și urm.

Un prim argument este că, pe baza faptului că Isus Cel înviat a apărut doar înaintea ucenicilor, Dumnezeu i-a binecuvântat cu vedere specială doar pe ucenici. Prin analogie și extensie, argumentul se aplică tuturor creștinilor de-a lungul veacurilor. Contra-argumentul este bazat întâi pe faptul că au fost oameni mai puțin credincioși care L-au văzut pe Isus după înviere. Ca exemple îi putem lua pe Toma și Iacov, fratele Domnului (Marcu 3:21, 31-35; 6:3; 1 Cor. 15:7; FA 1:13-15). Cel mai clar caz este însă cel al lui Pavel, care nu L-a cunoscut pe Isus înainte de arătarea pe drumul Damascului. Este adevărat că arătarea lui Isus a fost imperceptibilă cu ochii pentru cei prezenți, însă important este că Isus S-a arătat într-un anumit fel lui Pavel.

Observația că Isus nu S-a arătat la cei din afara cercului Bisericii (FA 10:39-40) este corectă. De aceea și mărturia principală în favoarea învierii Lui a venit din interiorul mișcării creștine. Însă, acest aspect nu justifică ideea că vederea lui Isus a fost o vizualizare în mintea ucenicilor. Isus a decis arătarea doar celor din grupul credincioșilor creștini pentru a întări credința lor și pentru a da un anumit specific noii religii. Atât Domnul Isus, cât și apostolii Lui lasă loc credinței într-un anume secret împărtășit numai de credincioșii creștini (vezi Ioan 13-17 sau Efes. 3). Ce folos ar fi avut arătarea Lui înaintea tuturor liderilor religioși ai vremii? Dacă nu L-au acceptat atunci când le vorbea cu putere și făcea minuni, oare L-ar fi acceptat după înviere? Câte minciuni trebuiau să mai scornească pentru a se disculpa? De aceea, Isus evită această potențială ridiculare a actului învierii Sale din morți. Există, într-adevăr, un tezaur spiritual pe care Biserica are mandatul să-l păstreze curat până la capăt.

Un al doilea argument folosit de teologii liberali pentru a susține ideea vedeniilor este derivat din ideea trupului de slavă cu care a apărut Isus după înviere. Argumentul se bazează pe faptul că învierea lui Isus nu a fost o resuscitare sau reanimare a trupului vechi, ci o apariție cu un trup imaterial, deci o vedenie!<sup>10</sup> Este adevărat că învierea lui Isus nu a fost o resuscitare, întrucât El nu a fost doar readus la viața de dinainte, ci a fost o transformare într-o viață nouă și glorioasă potrivită pentru Împărăția lui Dumnezeu. Este adevărat și faptul că trupul înviat al lui Isus a avut caracteristici noi, ciudate pentru standardele noastre de înțelegere. De pildă, trupul lui Isus apărea și dispărea, deci era liber de efectele anumitor legi naturale. Acesta este și motivul pentru care unii teologi interpretează aparițiile ulterioare ca descoperiri escatologice, din cer ale Celui deja înălțat. Biblia însă este clară atunci când afirmă că trupul lui Isus a avut un fel de conținut vizibil, ceva ce a ocupat loc în spațiu și putea fi văzut. Anticipăm, astfel, argumentul lui Pavel de mai târziu, care susține că trupul de slavă primit de credincioși nu înseamnă totala rupere de trupul vechi. Chiar trupurile noastre, spune Pavel, vor fi doar preschimbate, în sensul că peste trupul acesta muritor va veni ce este nemuritor. Apostolul ne asigură de existența unei continuități istorice între cele două tipuri de existențe. Transformarea nu elimină totul!

---

<sup>10</sup>. Resuscitarea este înțeleasă ca restaurarea unei ființe umane aproape moarte (clinic) la viața de dinainte. De exemplu, din punct de vedere medical, resuscitarea poate avea loc la scurt timp după ce se constată un stop cardiac. Cazul lui Lazăr nu intră în categoria resuscitărilor, chiar dacă el, se crede, că ar fi murit din nou cândva mai târziu, deci având parte de o moarte permanentă. Lazăr era mort de câteva zile, deci aducerea lui la viață intră în categoria învierilor, ca intervenții supranaturale, prin puterea lui Dumnezeu.

Mai mult, noul trup al lui Isus a fost reintegrat pentru o scurtă vreme în lumea materială. Trupul nostru ceresc nu va fi la fel, pentru că scopul lui și finalul lui va fi altul. Pentru perioada în care a mai stat pe pământ, trupul lui Isus a fost împuternicit de Duhul Sfânt în vederea atingerii unor obiective spirituale: întărirea ucenicilor, punerea bazei pentru noua adunare a poporului lui Dumnezeu, descoperirea lucrurilor privitoare la Împărăția lui Dumnezeu etc.<sup>11</sup>

Cu toate că natura învierii nu poate fi decisă de analiza lingvistică a unui termen grecesc, există teologi care aduc ca argument în favoarea teoriei despre vedenie faptul că semnificația termenului „apariție” (*ofte*) folosit în textele biblice s-ar referi la viziunea spirituală și nu la vederea fizică. În primul rând, exegeții biblici ne atrag atenția că termenul poate fi găsit și pentru cazurile de vedere normală a lucrurilor (FA 7:26). Apoi, cu siguranță, Pavel se referea la vederea normală atunci când scrie că Isus S-a arătat la cinci sute de frați (1 Cor. 15:6). Este ridicol să încerci a convinge că cinci sute de oameni au avut halucinații în același timp și în același loc. Dacă Biblia spune că Isus li S-a arătat, înseamnă că ei au văzut în mod cât se poate de real pe Isus Cel înviat.

Un al treilea argument invocat de teologii liberali se axează pe textele biblice care surprind faptul că ucenicii nu L-au recunoscut imediat pe Isus (Luca 24:16,31,37; Ioan 20:14-15; 21:4), iar alții s-au îndoit de realitatea Lui (Matei 28:17; Luca 24:11; Ioan 20:24-25). Iarăși, ideea aici este că acești ucenici nu au avut parte de binecuvântarea harică de a „vedea”. Aceasta însă a venit mai târziu.<sup>12</sup> O astfel de interpretare neglijează în-

<sup>11</sup>. La fel a fost cu Filip, care a fost dus de Duhul Sfânt din deșert la Azot (FA 8:39-40), dar nimeni nu se gândește că Filip nu a avut pentru un timp trup fizic!

<sup>12</sup>. O analiză interesantă a teoriilor despre aparițiile lui Isus a făcut-o și Stephen

tenționat pasajul din Luca 24, unde se arată că cei doi ucenici spre Emaus nu L-au cunoscut pe Isus pentru că ochii lor erau împiedicați din pricina unei lucrări independente lor (Luca 24:31). Întreg pasajul ne sugerează că împiedicarea aceasta a venit de sus, ca inițiativă divină intenționată. Intervenția divină nu a fost pentru a susține că vederea lui Isus a fost harică, ci invers, că în mod normal ei trebuiau să-L recunoască pe Isus. Dacă atunci ar fi existat o ființă umană neutră care să se uite la cei trei spre Emaus, L-ar fi văzut cu siguranță pe Isus. O parte a explicației că ucenicii L-au recunoscut mai greu pe Isus ține cont de starea lor emoțională, ei fiind convingși că Isus a murit cu adevărat. Ucenicii nu se așteptau ca Isus să fi înviat și să Se arate viu printre ei. Din pricina fricii și șocului apariției lui Isus, e normal ca ei să nu Îl fi recunoscut imediat pe Isus. Starea lor a fost descrisă chiar de Isus ca „nepricepuți și zăbavnici cu inima” (Luca 24:25). În unele cazuri, Isus nu a fost recunoscut datorită distanței fizice dintre El și ucenici (Ioan 21:4), sau datorită apariției deodată (Luca 24:36-37).<sup>13</sup> Să nu uităm nici faptul că forma noului trup al lui Isus putea suferi modificări de suprafață (Marcu 16:12). Isus a fost supus unor mari suferințe trupesti, a stat pe cruce câteva ceasuri. Apoi, nu știm cum a fost învierea propriu-zisă, dar trebuie să fi fost o lucrare spirituală deosebită, cu intervenție divină, cu participarea unor legi

---

Davis în articolul „Seeing the Risen Jesus” din volumul *The Resurrection*, editat de S.T. Davis, D. Kendall și G. O’Collins (Oxford: Oxford University Press, 1997), pag. 126-147.

<sup>13</sup>. Pentru o tratare comprehensivă a evenimentelor de dinainte și după înălțarea lui Isus, vezi D. Farrow, *Ascension and Ecclesia. On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

restauratoare necunoscute nouă, care însă au adus în ființă un nou trup, ceresc.

Un alt argument în favoarea teoriei vizualizării spirituale este convertirea lui Pavel. Descrierea acestei convertiri, susțin teologii liberali, apare ca descrierea unei viziuni obiective. Pavel vedea și înțelegea tot ce se petrece cu el, pe când însoțitorii lui nu vedeau nimic. În textul ce descrie convertirea (FA 9:7) se spune că însoțitorii auzeau vocea, dar nu vedeau pe nimeni, iar mai târziu (FA 22:9) se precizează că au văzut lumina, dar nu au auzit vocea. Important de adăugat este că, în mai multe rânduri, Pavel confirmă vederea lui Isus (1 Cor. 9:1; 15:8; Gal. 1:12,16).

Pentru a explica această vedere, să ne amintim că Luca limitează perioada aparițiilor lui Isus între răstignirea Sa și înălțare, adică cele patruzeci de zile după înviere (FA 1:3). Aparițiile ulterioare sau întâlnirile cu Isus care implică un fel de vizualizare pot fi clasificate ori ca viziuni, ori ca apariții de un gen diferit celor anterioare. După înălțarea lui Isus la cer, nu au mai avut loc apariții ale lui Isus Cel înviat așa cum au fost în perioada celor patruzeci de zile. Astfel, aparițiile de dinaintea experienței lui Pavel au fost diferite de cele de dinaintea experienței Mariei Magdalena. De asemenea, consemnăm apariții de un alt tip în cazul lui Ștefan și Ioan (FA 7:53-56; Apoc. 1:12-18). Chiar Pavel face o distincție între vederile în trup și în afară de trup (2 Cor. 12:1-7), adică experiențe reale și vedenii. În consecință, vederea avută de Pavel la experiența convertirii nu a fost una normală, o vedere în trup a lui Isus, deci nu se poate pune în calcul pentru a se demonstra tipul de vedere de care au avut parte ucenicii.

Probabil că cel mai puternic argument care susține ideea de vedere obiectivă este noțiunea de „trup duhovnicesc” (*soma pneumatikos*) folosită de apostolul Pavel (1 Cor. 15). Astfel, toate percepțiile lui Isus Cel înviat, avute de martorii oculari menționați de Biblie, sunt trecute în categoria viziunilor obiective.

Remarcăm înainte de orice că noțiunea de trup spiritual implică corporalitatea sau materialitatea. Teologii liberali stăruie în convingerea că un trup spiritual nu poate fi văzut, ci doar vizualizat. Dar nicăieri Pavel nu precizează dacă un trup spiritual poate mânca sau bea, ori poate fi atins sau nu. Domnul Isus Cristos Însuși îi cere lui Toma să îi atingă trupul pentru a-l convinge că este un trup. Iar faptul că Pavel precizează că sângele și carnea nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu (1 Cor. 15:50) se referă tocmai la necesitatea transformării trupului nostru (compus din sânge și carne) într-un trup de slavă. Evangheliștii au scris despre noul trup al lui Isus fără rezerve. Ei nu puteau inventa nimic despre arătările lui Isus în noul trup, atâta vreme cât sute de martori oculari erau încă în viață. Pentru ei, trupul de slavă al lui Isus avea ceva special care îi permitea existența în această creație și în noua creație.

Ceea ce au văzut ucenicii prezenți la mormânt arată că, în mod intenționat, Dumnezeu a dorit să lase semne ale actului învierii propriuzise. Pe de altă parte, nimeni nu a fost prezent în momentul învierii, să vadă efectiv actul învierii, dar semnele fizice au fost acolo: răsturnarea pietrei, giulgiul, fâșiile de pânză, ordinea din mormânt etc. Pentru cei ce doreau să vadă, dovezile erau suficiente. O citire naturală a Evangheliilor arată că toți martorii învierii lui Isus susțin o vedere normală a lui

Isus.<sup>14</sup> Isus a fost văzut (Matei 28:17; Luca 24:34, 39-46), a vorbit (Matei 28:9, 18-20; Ioan 20:15-17, 19-23, 26-29), a umblat (Luca 24:13-28), a mâncat (Luca 24:41-43; FA 1:4; 10:41), a făcut semne (Ioan 20:30), a fost atins (Matei 28:9; Luca 24:39; Ioan 20:17, 27). Faptul de a vedea și relata apoi în detalii despre un trup material implică prezența reală a trupului. A constata existența unui trup nu necesită foarte multe informații. Or, în mod intenționat, Isus a lăsat ucenicilor aceste detalii ale existenței Lui trupești. A mânca cu cineva, a te lăsa atins, a vorbi etc. sunt semne clare ale prezenței trupești. Mărturia ucenicilor nu s-a sprijinit pe vizualizare sau viziune harică, ci pe o realitate sigură, o vedere normală. Această experiență a stat la baza predicării Bisericii. Ceea ce au văzut ei a fost persoana reală a lui Isus, nu un impostor sau o halucinație. Iar cel mai simplu mod de a verifica este prin a privi. Nu a fost un privilegiu doar pentru o categorie de vizionari sau inițiați în cele supranaturale. Dovada învierii lui Isus nu a fost una psihologică, ci publică și empirică. Pentru apostolul Pavel, aceste arătări ale lui Isus au fost realități istorice care formează credința Bisericii în învierea viitoare.

## **Învierea trupească viitoare**

Învierea trupească nu a fost acceptată de toți cei intrați în Biserica primară. Apostolul Pavel s-a confruntat direct cu scepticii strecurați în Biserică. În Corint, de pildă, existau unii care negau nu doar învierea trupurilor, dar însăși ideea de înviere. De aceea, în dorința de a clarifica problema învierii trupurilor, Pavel enunță întâi premisa - realitatea is-

---

<sup>14</sup>. Arta creștină de-a lungul secolelor a influențat oarecum felul în care citim narațiunile biblice. Trupul lui Isus arată ca orice trup uman (excepție fiind aureola pictată adesea pe capul lui Isus).



torică a învierii lui Cristos (1 Cor. 15:1-11) -, iar apoi concluzia premisei - cei morți în Cristos vor învia (v. 12-32). Elementele complet noi aduse de Pavel sunt descrierea naturii trupurilor înviate (v. 35-50) și destinul celor înviați (v. 51-58). Scopul acestui discurs apostolic este să demonstreze faptul că învierea lui Isus Cristos a fost în trup și că este o garanție pentru învierea generală viitoare. Cristos a fost „pârğa” sau „primul rod” al învierii viitoare. Nu o dată (2 Cor. 4-5; 1 Tes. 4-5), apostolul a considerat acest subiect esențial vieții Bisericii pentru simplul fapt că a crede în învierea trupească îți dă o altă imagine despre viață și moarte, despre Dumnezeu și om, eternitate și timp, cer și pământ.

În mod concret, perspectiva creștină afirmă o strânsă legătură între viața de aici și viața de dincolo, între învierea trupească și cea spirituală. Conceptul de înviere implică în mod necesar conceptul de moarte. Biblia vorbește despre moartea fizică și moartea spirituală în termenii încetării relațiilor. Moartea fizică înseamnă degradarea și încetarea funcțiilor trupului; este un proces și un eveniment. Tot apostolul Pavel arată că moartea fizică are o conotație diferită pentru creștini, în comparație cu cei „care n-au nădejde” (1 Tes. 4:13). În sens negativ și strict, moartea este o distrugere sau desfacere, o ieșire sau îndepărtare din trup (2 Cor. 5:1). În sens pozitiv, moartea este o părăsire a stării actuale și plecarea sau îndepărtarea de starea actuală pentru o altă stare, nouă, cu destinație precisă (2 Cor. 5:8; Filip. 1:23). Dacă înțelegi astfel moartea, întreaga perspectivă asupra vieții trebuie să se schimbe. Moartea nu mai este ceva ce înspăimântă, în sens de disperare, ci un rău care, în planul înțelept al lui Dumnezeu, poate fi transformat într-un bine. Moartea nu are ultimul cuvânt. Biblia proclamă existența realității dintr-o altă lume și posibilitatea învierii din morți.

În paralel cu moartea fizică, Biblia vorbește despre moartea spirituală. Moartea spirituală înseamnă îndepărtarea de Dumnezeu, înstrăinarea, insensibilitatea față de relația cu El (Efes. 2:1-3). A fi mort spiritual înseamnă încetarea relației personale cu Cel care te-a creat. Starea aceasta nu presupune că spiritul tău e mort; el trăiește în această lume legat fiind de trup. Însă spiritul unei persoane pretinde viață, ca relație cu alte persoane vii. Ca ființe umane suntem definiți în relații personale. De aceea, moartea spirituală semnalează lipsa dimensiunii relaționale cu Persoana lui Isus Cristos sau inexistența vieții intime personale cu Dumnezeuul absolut și personal.

Asociat celor două morți, Pavel vorbește și despre două învieri: (1) învierea spirituală sau interioară și (2) învierea fizică sau exterioară, în această ordine (1 Cor. 6:14). Învierea spirituală se referă la aspectul moral, la înnoirea ființei lăuntrice ca urmare a experienței cu și în Isus Cristos. Pavel vorbește despre moartea, îngroparea și învierea credinciosului împreună cu Isus Cristos (Rom. 6). Este o identificare comunitară, „împreună cu Cristos”, și individuală, „în Cristos”. Credința noastră în Isus Cristos ne face parte de învierea lăuntrică ca urmare a actului de înviere a lui Isus Cristos din trecut. Înseamnă că ceva din trecut este pus în contul tău ca urmare a credinței în Isus Cristos. Această înviere este ceva real, adevărat, care îți schimbă viața, felul tău de a fi, perspectiva asupra vieții și viitorului. Este o întâlnire cu persoana lui Isus Cristos în centrul personalității tale. Tipul de domnie se modifică: locul sinelui tău egoist este preluat de persoana lui Isus Cristos. Nu înseamnă că personalitatea ta încetează; mai degrabă ea este împlinită. Împlinirea este pentru că relația cea mai importantă a ființei tale este restabilită. Pavel vorbește despre acest moment al metamorfozei interioare în termeni cât

se poate de naturali: „Trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăiește în mine!” (Gal. 2:20). Este vorba de nașterea unui om nou, a unei creaturi noi (2 Cor. 5:17), de implantarea unei semințe spirituale care dă naștere la fapte noi. De aceea, învierea spirituală este vizibilă în credinciosul regenerat prin roadele morale care rezultă în mod implicit.

Dar învierea nu are doar o conotație trecută, ci și una viitoare. Pavel vorbește clar despre o înviere fizică la finalul istoriei. Aceasta este o învățătură specifică creștinismului, fiind greu de acceptat, deoarece implică credința într-o lume supranaturală și într-o intervenție a Noii Creații în Vechea Creație, după cum s-ar exprima C.S. Lewis.<sup>15</sup> Apostolul Pavel afirmă că vom avea parte de o eliberare de moarte printr-o înviere în trupuri de slavă pentru a moșteni imortalitatea (1 Tes. 4:15-16; 1 Cor. 15:22-23). Dacă ar trebui să le punem într-o ordine cronologică, este evident că această înviere viitoare va fi după învierea spirituală. Legătura între cele două învieri este remarcată de apostolul Pavel în două texte importante. Unul dintre texte (2 Tim. 2:17-18) preîntâmpina învățătura ereticilor care negau posibilitatea învierii trupesti. Al doilea text (Rom. 8:10-11), arată cine este autorul învierilor:

„Și dacă Cristos este în voi, trupul vostru, da, este supus morții, din pricina păcatului; dar duhul vostru este viu, din pricina neprihănirii. Și dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Cristos Isus din morți va învia și trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său, care locuiește în voi.”

Pavel ne asigură aici că Duhul care L-a înviat pe Cristos din morți cu un trup nou este același Duh care locuiește în noi și care va

---

<sup>15</sup>. Aceste concepte au fost introduse cu succes de C.S. Lewis în *Despre minuni* (București: Humanitas, 1997).

acționa la învierea trupurilor noastre. Duhul este același: este Duhul lui Dumnezeu care a creat universul și care a creat trupul pentru Fiul lui Dumnezeu în actul întrupării. Duhul care a lucrat nașterea noastră din Dumnezeu, prin a implanta în noi o nouă viață, este același care va asigura învierea trupestă a celor care au avut parte de regenerarea spirituală. Textul, așadar, îl identifică pe Duhul lui Dumnezeu cu autorul asigurării continuității învierii pentru adevăratul credincios. Întâi trebuie să ai parte de învierea spirituală, iar apoi de cea trupestă.

Aspectul continuității ne interesează în mod special. Care este natura trupurilor fizice și spirituale? Cum să credem într-o astfel de înviere a trupurilor? Și ce fel de trupuri sunt avute în vedere? Vom învia oare cu aceleași trupuri ca cele pe care le avem acum? Nu sună ridicol? Limitați, totuși, de datele oferite de textele biblice, vom încerca să definim natura trupurilor și să vedem legătura dintre ele.

În mai multe locuri, termenul grecesc folosit de apostolul Pavel pentru „trup” este cel de *soma*. Dificultatea este că *soma* se referă atât la trupul fizic, cât și la cel spiritual. Primul sens este cel de trup fizic, sau trup de carne. Acest trup are însușiri specifice care funcționează în lumea fizică. De pildă, întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana lui Isus Cristos a presupus asumarea de către Isus a unui trup fizic ca și noi. Al doilea sens al termenului *soma* este mai holistic și se referă la trup ca la un „întreg”, ca parte a personalității umane. Trupul este un organ pentru manifestarea de sine, un vehicul pentru exprimarea de sine. Trupul, în general, este un mod de exprimare personală. El ne-a fost dat pentru comunicarea cu Dumnezeu și lumea cerească. De pildă, trupul cu care a înviat Isus Cristos din morți și-a păstrat câteva caracteristici cheie ale personalității umane. Imediat după înviere, Isus a fost recunoscut,

văzut și atins de sute de oameni. Când apostolul Ioan L-a zărit umblând pe mare și apropiindu-Se de ucenici, a strigat în semn de recunoaștere: „Este Domnul!” Fără îndoială, Ioan a recunoscut în Isus aceeași persoană cu care a conviețuit mai mult de trei ani în relația strânsă de învățător-ucenic. Mai mult, Isus a stat patruzeci de zile cu ucenicii în părtășie după învierea Lui, dar nici unul dintre ei nu a manifestat rezerve față de identitatea lui Isus.

Deși trupul lui Isus a suferit transformări care l-au făcut să fie un trup glorios,<sup>16</sup> trupul cu care vom învia noi va avea alte caracteristici, pentru că scopul învierii este diferit. Isus a înviat în trupul nou cu un scop precis, în acord cu planul lui Dumnezeu. El nu S-a arătat altor oameni în mod voit. Isus știa că, așa cum nu L-au crezut pe El atunci când era pe pământ și predica Evanghelia Împărăției, așa nu îi vor crede nici pe ucenicii Lui, indiferent ce versiune ar prezenta ei despre învierea Lui din morți. De aceea, Isus a decis să Se concentreze pe lucrarea nouă a ucenicilor, în vederea zidirii Bisericii Lui. Scopul pentru care noi vom învia este altul, de aceea caracteristicile noului trup, deși se vor identifica

---

<sup>16</sup>. Cele mai importante teorii susțin (1) o resuscitarea trupească, adică toate caracteristicile trupului lui Isus de dinainte de înviere au rămas aceleași și după înviere; (2) o transformare trupească, adică trupul lui Isus a fost transformat într-un trup glorios, cu noi caracteristici adăugate celor vechi; (3) o înviere spirituală, adică Isus a înviat ca spirit, dar nicidecum în trup; și (4) învierea în spiritul oamenilor, adică Isus a însemnat ceva extraordinar pentru omenire, fără însă să fi fost vreo înviere în trup. Biblia susține fără tăgadă a doua interpretare, și anume că învierea a implicat o transformare reală. Nu a fost un schimb între trupuri, ci o devenire a trupului vechi într-unul nou. Stephen Davis elimină toate teoriile nebiblice și argumentează cu grijă în favoarea mărturiilor din Evanghelii pentru o înviere trupească reală în S.T. Davis, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection* (London: SPCK, 1993), pag. 43-61.

în parte cu cele găsite la noul trup al lui Isus, vor fi aliniate planului divin pentru noi.

Apostolul Pavel dezvoltă cu atenție învățătura despre natura trupurilor spirituale, apelând la textele biblice din tradiția iudaică și la datele logicii umane. Cu certitudine, scrie Pavel, trupul cu care vom învia va avea origine divină (v. 38). Dumnezeu Creatorul a conceput acest trup. Într-un sens general, orice trup există pentru că există o intervenție divină. Desigur, se remarcă o diversitate de trupuri ale ființelor și lucrurilor, însă atunci când ne referim la trupul spiritual pe care îl vor primi credincioșii, acesta va fi un trup potrivit pentru cer, pentru că Dumnezeu l-a conceput așa. Apoi, trupul cu care vom învia va fi un trup spiritual (v. 44, 46). Noul trup este destinat pentru cer, adică este un trup adaptat vieții spirituale de acolo, și nicidecum o substanță sau materie.<sup>17</sup> Trupul ceresc va fi un trup animat sau călăuzit de un duh, întrucât va avea duhul ca principiu organizatoric și conducător. Unii cred că acest duh va fi chiar Duhul Sfânt, alții că va fi doar duhul nostru uman revitalizat de Duhul Sfânt. Cu siguranță, în starea de înviat, credinciosul va avea un trup adus la viață de aceeași putere divină care a produs nașterea lui din nou, adică sub călăuzirea Duhului Sfânt. Felul în care acest trup va fi organizat și construit va fi supranatural (cf. Evrei 9:11). Practic, aceasta înseamnă că va fi un trup neperisabil sau nestricăcios (v. 42, 2 Cor. 5:1). Fiind înnoit de Duhul Sfânt, acest trup nu va fi supus degradării, adică nu se va descompune. Trupul acesta va avea caracteristici

---

<sup>17</sup>. William Craig arată că termenul grecesc folosit de Pavel când definește trupul spiritual (*soma pneumatikos*) are sensul de orientare, nu de substanță. Cf. W.L. Craig, „Did Jesus Rise from the Dead?” în Wilkins, M.J. and J.P. Moreland (eds.), *Jesus Under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pag. 157.

specifice eternității, fiind permanent și durabil. Trupul de slavă va transcende efectele timpului. În această stare, Apocalipsa remarcă faptul că nu va avea parte de durere, boală și moarte (Apoc. 21:4). Va fi un trup glorios (v. 43, Filip. 3:21), iar gloria lui va consta în frumusețea lui. Proorocul Daniel specifică faptul că aceste trupuri vor avea o strălucire nespusă (Dan. 12:3). Aceasta, desigur, nu înseamnă că va fi un trup astral, înțeles în sens obișnuit. În final, apostolul Pavel mai adaugă că va fi un trup puternic (v. 43), adică energizat de Duhul Sfânt, învigorat mereu, tot mai frumos. În sumar, trupul cu care vom învia va fi un trup fizic transformat de Duhul Sfânt și, de aceea, potrivit pentru starea de nemurire cerească. Va fi un trup în care trăiește Duhul Sfânt în plinătate și care devine un centru de viață cerească neperisabilă, o sursă de energii divine.<sup>18</sup> Chiar dacă trupul acesta pământesc nu poate moșteni Împărăția lui Dumnezeu (v. 50), el poate suferi o transformare esențială, devenind un trup ceresc.

Care este legătura dintre trupul fizic și trupul spiritual? În primul rând, între trupul fizic și spiritual va exista un fel de continuitate. Isus după înviere a fost același cu Isus dinaintea învierii (Luca 24:39; Ioan 21:12). Dar ceea ce a rămas neschimbat a fost nu trupul, sau partea materială, ci personalitatea, sau sinele Său. Aplicat credincioșilor creștini, acest model cristic ne permite să vorbim despre o continuitate istorică între trupul nostru prezent și trupul pe care l-am avut la naștere. Există o identitate între caracteristicile personale identificabile. Se va păstra indi-

---

<sup>18</sup>. Conceptul de „energii divine” în acest caz nu este același cu conceptul de „energii divine necreate” folosit de teologia palamită ortodoxă. „Energiiile divine” este un concept folosit pentru a sublinia activitatea lui Dumnezeu în lumea creată de El.

vidualitatea fiecăruia. Pavel vorbește despre faptul că „după cum am purtat chipul celui pământesc, tot așa vom purta și chipul Celui ceresc” (v. 49). Iar „chipul” nu este comun tuturor, ci este o caracteristică a fiecărei persoane în parte. Este important aici să accentuăm și ce nu va fi învierea trupurilor. Cu certitudine, nu va fi o absorbție panteistă, în care mai mulți sunt absorbiți într-o singură entitate, ceva de genul Unului din neoplatonism. Nu va fi nici o absorbție mistică, în care mai multe persoane sunt absorbite într-o singură Persoană. De asemenea, trebuie să respingem ideea învierii cu trupuri la fel, adică formate din exact aceleași particule materiale. Nu există o continuitate materială între cele două trupuri, ci, așa cum s-a arătat, numai o continuitate istorică. Nu vorbim despre o identitate materială, ci numai despre una personală. Aceasta înseamnă că, deși există forme succesive de „îmbrăcare” - de la fizic la spiritual - legătura dintre ele este asigurată de același „sine” care se poate identifica. Așa cum există o continuitate istorică între trupul nostru de acum și cel cu care ne-am născut, așa există o continuitate istorică, adică o identitate de caracteristici personale identificabile între trupul prezent și trupul cu care vom învia. Aceași persoană își găsește exprimarea în două feluri de trup, care sunt succesive, dar diferite. Putem vorbi, așadar, de două feluri de locuire, dar având același locuitor. Continuitatea aceasta, în final, nu este umană, ci divină. Legătura dintre existența somatică în această lume și în lumea care va veni este harul lui Dumnezeu, este actul puterii Sale. Esența doctrinei creștine stă în această păstrare a individualității. „Noi” vom fi înviați, nu alții sau altceva. Nu va fi o producție în masă, fără diferențieri de individualitate. Sinele nostru va suferi o transformare, dar va fi al nostru.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>. Cf. M.J. Harris, *From Grave to Glory. Resurrection in the New Testament* (Grand



Explicația dată continuității istorice și personale merită toată atenția. Aceasta nu diminuează credința noastră într-un Dumnezeu suveran. Credem că Dumnezeu care a creat universul poate re-asambla sau reuni particulele împrăștiate sau descompuse ale corpurilor umane. Am putea avea, dacă Dumnezeu ar îngădui, aceleași trupuri, cu aceeași structură moleculară ca trupul pus în mormânt. Dumnezeu a creat totul *ex nihilo*, deci ar fi o mai mică minune să refacă corpul uman din particule deja existente, decât, să zicem, minunea creației din nimic. Este însă puțin probabil să avem aceeași identitate materială completă, aceasta și pentru că, în cursul procesului natural a existat o mișcare a particulelor de la un organism la altul. Ar însemna, deci, că e nevoie de o nouă creație pentru unele particule noi. Important nu este să găsim soluții la ceva ce nicăieri în Scriptură nu se precizează,<sup>20</sup> ci să înțelegem adevărul afirmat clar în Scriptură.<sup>21</sup>

Evident, între trupul fizic și spiritual va exista discontinuitate sau diferențiere. În cazul lui Isus, trupul cu care a înviat El a fost asemănător cu cel dinaintea învierii. A fost însă diferit, pentru că nu mai era supus

---

Rapids: Academie Books, 1990), pag. 194-205.

<sup>20.</sup> Dacă unii ar sugera pentru o astfel de teorie texte ca cel din Ezechiel 37 despre valea cu oase, reamintim faptul că textul are co-notație profetică și se referă la adunarea din nou a poporului Israel, nicidecum la învierea viitoare.

<sup>21.</sup> Nu intrăm aici în toate teoriile posibile despre caracteristicile învierii trupesti. De pildă, unii teologi cred că, în actul învierii trupurilor, va fi reținut tot ce este necesar pentru a avea o natură umană integră, inclusiv organele fizice și simțurile. Alții cred într-o legătură fizică, chiar dacă nu există particule materiale din vechiul trup. O altă categorie de teologi crede că există o identitate și continuitate esențială, dar nu știm cum sunt acestea. Așa cum se vede, teoriile de acest gen nu au suport biblic suficient, de aceea nici nu intră în spectrul nostru de cercetare.

limitărilor existenței temporale. Era un trup glorificat, adică a suferit o transformare de fond. Cu acest trup, Isus S-a arătat ucenicilor, a fost recunoscut de ucenici, deci a avut parte de o identificare personală. Isus nu era mai puțin decât a fost înainte de înviere. Interesant este că Pavel nu amintește nimic despre un trup imaterial, ci doar despre un trup glorificat, în contextul schimbării ca metamorfoză (v. 44, 51-52). Ideea schimbării include transformarea (v. 44, „este semănat trup firesc, și învie trup duhovnicesc”) și înlocuirea (v. 53, „îmbrăcare”). Este clar că cele două elemente noi sunt complementare. Într-un alt text, Pavel vorbește despre „îmbrăcarea cu trupul celălalt peste acesta, pentru ca ce este muritor în noi să fie înghițit de viață” (2 Cor. 5:4). Această transformare nu trebuie înțeleasă ca anularea anumitor relații personale. Când a trebuit să dea un răspuns învățătorilor din vreme Lui, Isus nu spune că învierea va abroga relațiile între persoane de același sex, sau relațiile dintre soți (Marcu 12:24). El sugerează doar că starea de înviat este complet diferită de starea naturală în care suntem. Starea de înviat este diferită de starea pământească datorită intervenției puterii divine. Cu siguranță, vrea să spună Isus, va exista o transformare într-un nou mod de ființare (comparabil cu al îngerilor?). Preocuparea principală atunci va fi împlinirea voii lui Dumnezeu, stare care exclude dorința sexuală sau experiența morții.

În concluzie, paralela dintre trupul fizic și cel spiritual ne conduce la a crede, în același timp, într-o continuitate personală și într-o discontinuitate materială. Continuitatea implică participarea materiei create de Dumnezeu, însă sub formă transformată. Învierea lui Isus Cristos și învierea noastră au aceeași cauză (intervenția divină), aceleași rezultate (viață nouă nemuritoare exprimată într-un trup spiritual în cer) și același fel de unitate. Semnificația teologică diferă: prima devine garanția și par-

adigma celei de-a doua. Credem în două învieri: cu Cristos și pentru a deveni ca și Cristos. Învierea spirituală realizată de Duhul Sfânt ne face oameni noi, cu o nouă viață plantată în noi pentru a trăi pentru Cristos. Mai mult, această nouă viață are ca scop devenirea întru Cristos. Creștinii nu mai au viața lor privată, pentru că viața lor e viața lui Cristos.<sup>22</sup> Învierea are întotdeauna un scop mai înalt decât viața de dinainte. De aceea, misticii și-au permis să vorbească despre îndumnezeirea umanului, unirea cu Cristos sau starea de beatitudine în sens ontologic. Învierea trupească, la sfârșitul vremurilor va însemna încheierea unui proces de înnoire prin Duhul. Învierea finală va accelera și va completa procesul de asemănare cu Cristos. Nu înseamnă că va fi o înviere progresivă. Și nu înseamnă că va fi o creație „din nimic” care să șteargă complet legătura noastră cu trecutul. Va fi însă o împlinire a procesului spiritual început la nașterea noastră de sus. Trupul pe care îl vom primi în dar va arăta în exterior ca un „trup nou”, cu totul altfel, dar în interior „trupul nou” va avea continuitate cu „omul nou”. Va fi o creație din „ceva” pentru a face „altceva”. Va fi o nouă realitate aparținând Noii Creații.

În vreme ce omul lăuntric este înnoit continuu și transformat progresiv după chipul lui Cristos (2 Cor. 3:18), și în vreme ce el răspunde tot mai mult Duhului lui Dumnezeu, în tot acest timp trupul spiritual se va fi format progresiv în cel credincios. Însă numai printr-o accelerare dramatică a acestui proces datorită învierii, actul divin de creație se va fi desăvârșit.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup>. Cf. A.C. Thornhill, "The Resurrection of Jesus and Spiritual Trans(Formation)," *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*, 5/2, 2012, pag. 243-256.

<sup>23</sup>. M. Harris, *From Grave to Glory*, pag. 205.

În acest sens, nu e prea mult a spune că trupul spiritual se formează acum în noi, ca parte a procesului de cristificare.

## Concluzii

Ca și concluzii, afirmăm întâi de toate că învierea lui Cristos din morți nu a fost doar un eveniment istoric izolat, inert. Învierea a fost și este o realitate escatologică care afectează direct viața creștinului în prezent. Apoi, credem că învierea în puterea Duhului transformă nu doar trupul, ci și duhul. Același Duh Sfânt, care L-a înviat pe Cristos din morți, transformându-I trupul, asigură prezența lui Cristos în Biserică prin faptul că a adus la viață duhul credincioșilor. De aceea, acceptând existența a două tipuri de înviere, credem că învierea spirituală precede și garantează învierea trupească.

În termeni personali, cu cât învierea spirituală este mai clară, cu atât aștepți mai mult și mai încrezător învierea trupească. De aceea este esențial să ai întâi parte de învierea spirituală ca relație vie cu Isus Cristos. Învierea trupească, ne amintește apostolul Pavel, obligă la considerarea trupurilor noastre ca Temple ale Duhului Sfânt (1 Cor. 3:16-17). Învierea transformă spiritualitatea, etica, viața.<sup>24</sup> Curăția trupului tău este semnul lucrării lăuntrice a Duhului Sfânt. A fi în Cristos și ca El înseamnă a te păstra curat în toate domeniile vieții. Aceasta pentru că detaliile în care ne trăim viața de aici anticipează participarea sau neparticiparea în viața de dincolo. În cuvintele apostolului: „Dacă, deci, ați în-

<sup>24</sup>. Tom Wright scrie: „Continuitatea între viața trupească actuală și învierea trupească viitoare înseamnă că ceea ce fac creștinii cu trupul lor contează: contează escatologic.” Cf. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), pag. 290.

viat împreună cu Cristos, să umblați după lucrurile de sus, unde Cristos șade la dreapta lui Dumnezeu. Gândiți-vă la lucrurile de sus, nu la cele de pe pământ. Căci voi ați murit, și viața voastră este ascunsă cu Cristos în Dumnezeu” (Col. 3:1-3). Este doar unul din principiile practice ale vieții creștine, care revelează discret faptul că, în același timp, un alt principiu dogmatic, cel al lui „deja” și „nu încă”, rămâne valabil. De aceea, nu este prea îndrăzneț a spune că, pentru cei credincioși, învierea trupească a început deja!

## **Bibliografie**

P. Copan & R.K. Tacelli (ed.). *Jesus' Resurrection: Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. Downers Grove: IVP, 2000.

S.T. Davis. *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*. London: SPCK, 1993.

D. Farrow. *Ascension and Ecclesia. On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

M.J. Harris. *From Grave to Glory. Resurrection in the New Testament*. Grand Rapids: Academie Books, 1990.

L.T. Johnson. "Life-Giving Spirit. The Ontological Implications of Resurrection." *Stone-Campbell Journal* 15, 2012, pag. 75-89.

George Ladd. *I Believe in the Resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

C.S. Lewis. *Despre minuni*. București: Humanitas, 1997.

Wolfgang Pannenberg. *Basic Questions in Theology*. 2 vol. Philadelphia: Fortress Press, 1970-71.

A.C. Thornhill, "The Resurrection of Jesus and Spiritual Trans(Formation)," *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*, 5/2, 2012, pag. 243-256.

Wilkins, M.J. and J.P. Moreland (eds.). *Jesus Under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

BARTOŚ, Emil / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 44-79.

N.T. Wright. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.





# Canonical Approaches, New Trajectories, and the Book of Daniel<sup>1</sup>

Jordan M. Scheetz

Tyndale Theological Seminary, Amsterdam

## Abstract

This paper briefly outlines the origins of canonical approaches including James Sanders, Brevard Childs, and Rolf Rendtorff, before turning to the canonical approach of John Sailhamer. Points of contrast between Childs, Rendtorff, and Sailhamer are made in relation to their proposed canonical texts and the development of these canonical texts. Although they all rely to a greater or lesser extent on the text of *BHS*, Sailhamer's approach lends itself to exploring LXX texts, including their different early orderings exactly because of their early pre-Masoretic origins. Moving beyond these earlier approaches, the book of Daniel becomes a test case, critically challenging the assumption that *BHS* or even *Baba Batra* 14b represents the (earliest) canonical form of the Hebrew Scriptures. The point is not the rather historically dubious position that *the* placement of Daniel is to be here or there, but that thematic considerations and not the date of composition have led to its various placements, what I have called elsewhere *canonical intertextuality*.

**Keywords:** canonical texts, Daniel, intertextuality

---

<sup>1</sup>. In honor of John H. Sailhamer with whom I had the privilege of studying for five formative years.

## Canonical Origins

Canonical approaches to the Bible have their roots in the writings of two key authors from the 1970's. James Sanders was the first on the scene with his book *Torah and Canon* in which he makes it very clear that he is proposing an entirely new discipline: "The following is an essay in the origin and function of canon; it is, in effect, an invitation to formulate a sub-discipline of Bible study I think should be called canonical criticism."<sup>2</sup> This exact title was used in the *Anchor Bible Dictionary* for an over five page article by Gerald T. Sheppard.<sup>3</sup> Sanders was not looking to overturn the standard historical critical paradigm, but was looking to add a new discipline to the broader field, a discipline that focuses on the whole of the Bible for the purpose of describing "its shape and function."<sup>4</sup>

The other key voice from the 1970's was Brevard Childs through his *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Childs in distinction to Sanders was in no way looking to add a new methodology but to reorient the whole of the field: "I am now convinced that the relation between the historical critical study of the Bible and its theological use as religious literature within a community of faith needs to be completely rethought. Minor adjustments are not only inadequate, but also conceal the extent of the dry rot."<sup>5</sup> For Childs it is obvious that the problem was

---

<sup>2</sup> Sanders, *Torah and Canon*, ix.

<sup>3</sup> Sheppard, "Canonical Criticism," 861-866.

<sup>4</sup> Sanders, *Torah and Canon*, ix.

<sup>5</sup> Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 15.

not so much the methodology used in historical critical study but the overall goal to which these tools were used, namely the establishing and separating of the various sources for analyzing their individual message. Childs's own work, to the bewilderment of other scholars like John Barton and James Barr, did clearly use the same historical critical methodology but for the purpose of examining how these texts now functioned together within the canonical text. Barton wants to label Childs's approach as a literary approach to the Bible<sup>6</sup> and Barr thought Childs added nothing new other than an "infinite repetition on the word *canon*."<sup>7</sup> However, both Barton and Barr wanted Childs to be doing something, pre-critical reading of the Bible, but were unable to recognize that he was truly offering a new approach by combining historical critical methodology for a theologically unified reading of the Hebrew Bible.

Although it was Gerhard von Rad's work that appears to have led the way for both of these previous perspectives,<sup>8</sup> it is not until the 1980's that Rolf Rendtorff, both von Rad's student and successor at Heidelberg,<sup>9</sup> begins to publish in a similar direction to that of Childs.<sup>10</sup> What maybe was not as pronounced as Barton and Barr would have liked in Childs's work is unavoidable in Rendtorff's case; Rendtorff is functioning fully within the historical critical paradigm but arguing for canonical interpretation. In contrast to Childs's own work, when it came to writing

---

<sup>6</sup> Barton, *Reading the Old Testament*, 89-103.

<sup>7</sup> Barr, *The Concept of Biblical Theology*, 379.

<sup>8</sup> Von Rad, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 1, 128-135.

<sup>9</sup> Rendtorff, *Kontinuität im Widerspruch*, 51-63 and 77-99.

<sup>10</sup> Rendtorff, *Das Alte Testament*, 137-306.

a theology of the Old Testament, Rendtorff in his first volume simply followed the Old Testament books in a Hebrew order<sup>11</sup> while Childs followed a topical outline.<sup>12</sup> Rendtorff took seriously von Rad's statement, "Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung."<sup>13</sup> It should be noted that the second volume of Rendtorff's theology did take up a thematic treatment of the Old Testament,<sup>14</sup> but only after a canonical foundation had been established.

### John Sailhamer's Canonical Approach

Beginning in the 1990's another Old Testament scholar began to publish a series of volumes arguing for a canonical approach that follows a similar *Nacherzählung* strategy as recommended by von Rad and was followed by Rendtorff. John Sailhamer clearly based his biblical-theological commentary of the Pentateuch on carefully following the (Masoretic) Hebrew text of the Pentateuch.<sup>15</sup> Two years later he published a volume following the same *Nacherzählung* strategy except it covered both the Old and the New Testaments.<sup>16</sup> Although it follows a Protestant order and scope and lacks scholarly interaction with secondary literature "it is based on a thorough technical reading of the Bible in both Hebrew

---

<sup>11.</sup> Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 1, 2.

<sup>12.</sup> Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*.

<sup>13.</sup> Von Rad, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 1, 134-135.

<sup>14.</sup> Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 2.

<sup>15.</sup> Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative*.

<sup>16.</sup> Sailhamer, *NIV Compact Bible Commentary*.

and Greek” and “[i]t attempts to show how the Bible fits together and how the parts fit into the whole.”<sup>17</sup> One year later he published a scholarly discussion of Old Testament biblical theology outlining key options that can be made in relation to doing Old Testament biblical theology, ending with his own canonical proposal which made clear his own formal methodology.<sup>18</sup> However, it appears that the scholarly companion to his whole Bible *Nacherzählung* came several years later in *The Meaning of the Pentateuch*, where Sailhamer makes his most complete argument not only for the compositional strategy of the Pentateuch, but also the Hebrew Bible and the connection between the Old and New Testaments.<sup>19</sup>

Although there are many points of comparison that could be made between Childs, Rendtorff, and Sailhamer, Sailhamer’s proposal represents a fundamentally different canonical approach. To many this may belabor the obvious; Sailhamer clearly frames his argument within a classic evangelical framework while Childs and Rendtorff are working within, albeit challenging, the historical critical paradigm. However, any careful reader of Sailhamer’s work notes the overwhelming use of what are primarily considered critical scholars. No, the judicious use of critical scholarship is not the primary difference.

One key contrast is found in Sailhamer’s canonical text and that of Childs and Rendtorff. For Childs and Rendtorff the canonical text is the proto-Masoretic text, evidently due to the assumption that the canonical text was brought to its conclusion sometime in the latter half

---

<sup>17.</sup> Sailhamer, *NIV Compact Bible Commentary*, 7.

<sup>18.</sup> Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology*.

<sup>19.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 460-612.

of the 1st Century CE.<sup>20</sup> For Sailhamer the canonical text is to be found sometime earlier, presumably in the 3rd or 2nd Century BCE, and is very similar in most cases to the proto-Masoretic text but at times similar to the *Vorlage* of LXX text(s) as now corroborated by (some) texts at Qumran.<sup>21</sup>

What is interesting is that at least two scholars in recent Old Testament scholarship have indicated the same time period as the key canonical moment. Stephen B. Chapman argues in *The Law and the Prophets* that the original two part canon, "Law and Prophets," comes to its conclusion with the book of Daniel in the "mid second century B.C."<sup>22</sup> Karel van der Toorn in *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* speaks not of the closing of the canon but the conclusion of the prophetic era and yet the book of Daniel, which is presumed to have come after this era and is "[w]ritten just before the middle of the second century B.C.E.,"<sup>23</sup> marks the last book (diachronically) in the collection.<sup>24</sup>

---

<sup>20.</sup> Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 100-106, and Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 2, 304-305.

<sup>21.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 55, states, "In a compositional view, passages such as Deuteronomy 34 are considered important additions to the Mosaic Pentateuch. They provide vital clues to how authors at the end of the biblical period (ca. 300 B.C.) understood the Pentateuch." Later he notes, "A working definition of the 'final shape' of the OT is 'the compositional and canonical state of the HB at the time it became part of an established community.' This occurred for the OT sometime before the first century B.C." (160). Sailhamer's argument answering "which canonical text?" depends heavily on the work of Abraham Geiger (141-148).

<sup>22.</sup> Chapman, *The Law and the Prophets*, 239.

<sup>23.</sup> Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, 260-261.

<sup>24.</sup> Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, 255-261.

Another key contrast between Sailhamer and Childs and Rendtorff is Sailhamer's view of the development of the canonical text. All three agree with the use of various sources to create the text and the purposeful and intelligent designing of the text.<sup>25</sup> However, both Childs and Rendtorff still function heavily within the Wellhausen paradigm that argues for a gradual development of this/these text(s) presumably over hundreds of years. Sailhamer's approach varies in that he sees decisive moments in the composition of biblical books and the canonical text. In relation to the Pentateuch he views Moses as having composed the Pentateuch based on various written texts.<sup>26</sup> This large composition is in essence the Pentateuch as it is now known.<sup>27</sup> However, the canonical text differs from this text in that there are occasional small additions from a later period within the larger text but in particular additions on the edges, redactional seams that consciously join the text with the other portions of the canon.<sup>28</sup> In Sailhamer's view these additions are the work of the canonical composer(s) who presumably lived and worked sometime around 300 BCE.<sup>29</sup> The observations about these redactional seams

---

<sup>25.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 207-218. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments* Vol. 1, 1-6. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 68-83.

<sup>26.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 207, states, "Moses used written texts that he gathered from various sources and provided them with commentary, much like a modern producer of a documentary film."

<sup>27.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 51.

<sup>28.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 52, notes Gen 36:31 as an example within the larger composition and Deut 33-34 as an example on the edge (48).

<sup>29.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 55.

found in Deuteronomy 34, Joshua 1, Malachi 3, and Psalm 1 are well documented within Old Testament scholarship.<sup>30</sup>

Although Sailhamer is well aware of the physical difficulty of supporting such an argument in the sense that the codex has not yet been invented, he argues for this shape based “not in terms of its physical reality, but as a mental construct.”<sup>31</sup> He goes on, “Regardless of its lack of physical shape, the OT likely was construed in terms that reflected a ‘semantic shape’ and a theological profile. The OT would have been akin to the unassembled pieces of a jigsaw puzzle still in the box. As with the picture of the puzzle on the box, one could have a mental construct of how the pieces fit together, and that construct would be a way of showing the meaning of the individual pieces within the whole. Given the mental force of such a construct, a physical copy of the OT canon would have been unnecessary.”<sup>32</sup> On the one hand the physical text would have been separated in physical documents and on the other the redactional seams added by the canonical redactor(s) would have demonstrated how these pieces mentally fit together. It is noteworthy that Sailhamer’s semantic shape of the Old Testament (the same can be said for Childs and Rendtorff) looks strikingly similar to the text of *BHS* even with its differences from *Baba Batra* 14b. This is striking in that Sailhamer’s approach lends itself to exploring LXX texts, including their dif-

---

<sup>30.</sup> Koorevaar, “The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon,” 64-80, offers a helpful survey and critique of these observations.

<sup>31.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 211.

<sup>32.</sup> Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 211.



ferent early orderings exactly because of their early pre-Masoretic origins.

## **New Trajectories in Canonical Approaches**

It is this last observation that I would like to suggest will render very interesting areas of further research for canonical approaches. Barton noted in 1984 the problem of “which canon” in his critique of Childs’s canonical approach,<sup>33</sup> a question that far from discounting the whole canonical enterprise as anything other than a literary approach, as it appears was Barton’s intention,<sup>34</sup> could open to legitimate critique and actual refinement of canonical approaches. If one were to remain with Sailhamer’s argument in relation to which canonical text, continuing text critical considerations from early witnesses could play an important role as well as the consideration of possible variant semantic shapes of the biblical canon. Broader considerations that move beyond the “chronological” canon of Septuagint, Vulgate, and Protestant Bibles, and the “thematic” canon of the Hebrew Bible, may very well reveal similar thematic issues but in a different form. But for this to happen, the assumption that *BHS* or even *Baba Batra* 14b represents the (earliest) canonical form should be critically reconsidered. Contrary to what many think about canonical approaches, they are deeply historical in their foundations, even if the end result leads to reading biblical texts as a part of a larger whole.

---

<sup>33.</sup> Barton, *Reading the Old Testament*, 91.

<sup>34.</sup> Barton, *Reading the Old Testament*, 100-103.

As a way of helping methodologically in this endeavor, I would suggest that both internal and external considerations play a role in these further studies. Externally the different witnesses to canon, a group of authoritative texts for the various Jewish and Christian communities, need to be critically engaged and evaluated.<sup>35</sup> It should be noted that complete codices and lists of books only begin to appear in the 2nd century CE, whether Jewish or Christian. Before this time period we must depend on the mention of numbers of books and inferential and partial evidence whether represented through names or identifiable quotations and allusions.<sup>36</sup>

For internal evidence we are of course dependent on the actual texts themselves in their various forms and languages. Scrolls and codices are of particular importance, but even the smallest of fragments may give hints at various semantic shapes or at the very least a corroboration of a known semantic shape. On the text critical level this evaluation should have a view to the details as well as the big picture, as the contents of books may at times differ in their overall arrangement, not just the wording of individual verses. The well known differences be-

---

<sup>35</sup>. Two helpful books in gathering this type of information in relation to the Old Testament are McDonald's *The Bible Canon* and Beckwith's *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. However, it must be noted that these are no substitute for examining the primary sources themselves.

<sup>36</sup>. Houtman and Sysling, *Alternative Targum Traditions*, 236, adopt Julie Hughes's helpful definitions of a quotation and allusion for their work on Targum Jonathan: "we define the term quotation as 'a phrase which is marked, explicitly or implicitly, as referring to the words of a speaker who is not the implied speaker of the composition'. For the term allusion we have adopted her working definition describing it as 'a reference which is recognized by a reader as referring to a textual source, knowledge of which contributes to the meaning for the reader'."

tween the Masoretic texts of Jeremiah and Ezekiel and LXX texts underscore this point. The placement among other texts becomes the final phase of examination, paying particular attention to what (if anything) happens on the edges of these documents.

The expected outcome of this canonical approach is that there is a significant consensus on the semantic shape of Genesis through Kings with the notable exception of the placement of Ruth. Beyond this the varying semantic shapes represent multiple thematic possibilities that in the end are not really that different from one another. Further, the overall placement of a book may not really change much in its interpretation other than the surrounding contents may help to highlight a component within the book that may go overlooked without this broader context.

### **Daniel as an Example**

The book of Daniel poses an interesting test case for the purpose of illustration in the senses that it has multiple placements in the various canons, has a complicated textual tradition, and has been the key example for all sorts of diametrical arguments with regard to the development of the canon. In the LXX versions Daniel is consistently placed in the prophets while the Hebrew transmission has consistently placed Daniel in the Ketuvim. The text of Daniel is bilingual in the Hebrew transmission with the book basically evenly split between Hebrew and Aramaic while there are two key versions represented in Greek with Theodotion and the LXX both with significant textual pluses in comparison to the Hebrew transmission. Because of the placement in the two different sections in the various canons, arguments for and against the orig-

inal placement have led to significant theological and canonical conclusions.

My own presupposition when I began my scholarly work in relation to Daniel was that Daniel was rightly placed within the Ketuvim. I assumed this to be the case not based on a three stage theory of canonization where Daniel was in the Ketuvim because of its late date of composition and therefore was put into the Ketuvim because the Nevi'im were already closed. Instead, my assumption was that the text was thematically placed there for compositional reasons. However, I did assume that the order roughly represented in *BHS* was the older Jewish tradition without critically considering the origin of LXX, Vulgate, Protestant orders, and further early testimony in relation to the book of Daniel.

After having written significantly on the intertextual relationships within the Masoretic text of Daniel, I began to explore further intertextual relationships within the Old Testament and the New Testament.<sup>37</sup> During my research I stumbled upon the article, "Is Daniel Also Among the Prophets?" by Klaus Koch.<sup>38</sup> Although I had considered much of the material discussed in the article, the historical implications had not really sunk in. Was it really possible that at an earlier point in time Daniel was actually in the Nevi'im?<sup>39</sup>

---

<sup>37.</sup> Scheetz, *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*.

<sup>38.</sup> Koch, "Is Daniel Also Among the Prophets?," 117-30.

<sup>39.</sup> Some of the following material is taken from my article, "Daniel's Position in the Tanach, the LXX-Vulgate, and the Protestant Canon," but I have added much new material.

## External Evidence

Many assumptions are tied to the text from *Baba Batra* 14b that lists the order of both the *Nevi'im* and the *Ketuvim*. This text in practical terms gives the broad framework within which later medieval manuscripts and printed versions of the Hebrew Bible operate, although most do not follow the exact order for the Latter Prophets or the *Ketuvim*.<sup>40</sup> The text in relation to the *Ketuvim* states:

סידון של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי קהלת שיר  
השירים וקינות דניאל ומגילת אסתר עזרא ודברי הימים

The order of the Writings: Ruth, and the book of Psalms, and Job, and Proverbs, Qohelet, Song of Songs, Lamentations, Daniel, the scroll of Esther, Ezra, and Chronicles.

This statement represents the first clear list within antiquity that actually gives the books and order of the *Ketuvim*, or at least a version of the *Ketuvim*. Taken at face value there seems to be no real argument until the realities of the information contained within this text are considered. The codification of the Babylonian Talmud is traditionally dated in the 5th to the 6th century CE.<sup>41</sup> However, the text itself attributes this particular statement in context to oral tradition from the “Tannai Teachers” (תנו רבנן), who are understood to have taught from circa 70 CE into

---

<sup>40.</sup> For an in depth discussion in relation to the various orders of the *Ketuvim* see Steinberg's *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*.

<sup>41.</sup> Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 193-195.

the early 3rd century CE.<sup>42</sup> If a generous dating of this statement is granted it places this proposed order and structure against another different tripartite division from the same time period. From a pure literary standpoint this represents a list to be dated somewhere between the 5th and 8th century CE.

Another text that can be dated with a greater level of certainty in the late 1st century CE is Josephus's *Contra Apionem* I.38-41:

οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. καὶ τούτων πέντε μὲν ἔστι τὰ Μωυσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἔτων. ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρις Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἡξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν.<sup>43</sup>

There are not myriads of discordant and opposing books to us, but only twenty-two from the books having of all time the registering, the ones justly having been believed. And of these are the five ones of Moses, which encompass both the laws and the tradition from the origin of man until his last. This time leaves off a little of three thousand years. And from the last of Moses until Artexerxes, the king, after

<sup>42</sup>. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 17.

<sup>43</sup>. Thackeray, *Josephus, The Life and Against Apion* Vol. 1, 178.

Xerxes of the Persians, the prophets after Moses composed in writing the things having been done, according to them, in three and ten books. And the remaining four encompass hymns to God and suggestions for human things of life. And from Artexerxes until our time all things have been written, they are not thought worthy in a state of assurance equal in force to the ones before them because there is not the exact succession of the prophets.

Josephus's list has a clear structure with the five books of Moses first (καὶ τούτων πέντε μὲν ἔστι τὰ Μωυσέως), thirteen books of Prophets *after* the books of Moses (οἱ μετὰ Μωυσῆν προφηταὶ τὰ κατ'αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις), and four other books of hymns and of a practical character (αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν). Even without the actual names of the books from Josephus's list, the discrepancy between the two lists is obvious; Josephus has only four books in the third category while *Baba Batra* 14b has eleven.

Two later descriptions that clearly base their lists on the number 22 and in all probability Josephus, Origen and Athanasius, list four books consistently together although in the middle of the Prophets that fit well with the description given by Josephus. Origen lists these books as Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs with the Hebrew names transliterated into Greek, demonstrating that his argument is based in some way on Hebrew texts (βίβλος Ψαλμῶν, Σφαρθελλειμ· Σολομῶνος παροιμίαι, Μελωθ· Ἐκκλησιαστής, Κωελθ· Ἰαϊσμα ὁσμμάτων ... Σιρασσιρειμ).<sup>44</sup> Athanasius also lists these books in the

---

<sup>44</sup>. Eusebius, *Ecclesiastical History* Vol. 2, 72.

same order of Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs (μετὰ δὲ ταῦτα βίβλος ψαλμῶν, καὶ ἐξῆς παροιμίαι. εἴτα ἐκκλησιαστῆς, καὶ ἄσμα ἁσμάτων), but it is also clear by the use of μετὰ before this short list that these books come as a part of a larger structure.<sup>45</sup> These lists also reveal Daniel's various placements within the larger structure. Origen lists Daniel between the Jeremiah corpus that includes Jeremiah, Lamentations, and *The Epistle of Jeremiah*, and Ezekiel, again with their transliterated names from Hebrew into Greek (Ἰερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ Ἐπιστολῇ ἐν ἐνί, Ἰερεμια· Δανιήλ, Δανιηλ· Ἰεζεκιήλ, Ἰεζεκιηλ).<sup>46</sup> Athanasius lists Daniel after both the Jeremiah corpus, this time including *Baruch* as well, and Ezekiel, at the close of the Old Testament (Ἰερεμίας, καὶ σὺν αὐτῷ Βαρουὺχ, θρηνοὶ καὶ ἐπιστολὴ, καὶ μετ' αὐτὸν Ἐζεκιήλ καὶ Δανιήλ).<sup>47</sup> Although it could be tempting to discount these two witnesses because of their Christian and later nature, both are clearly in agreement with Josephus's description and predate at the very least from a literary standpoint *Baba Batra* 14b (Origen lived from 185-253/254 CE<sup>48</sup> and Athanasius wrote his letter in 367 CE<sup>49</sup>).

Returning to the 1st century CE, two further witnesses identify Daniel as among the Prophets. Matthew 24:15 yields two interesting pieces of information:

---

<sup>45</sup>. Athanasius, "Ἐκτὴ τῆς λθ' ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς," 8.

<sup>46</sup>. Eusebius, *Ecclesiastical History* Vol. 2, 72.

<sup>47</sup>. Athanasius, "Ἐκτὴ τῆς λθ' ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς," 8.

<sup>48</sup>. Stiewe, "Eusebios," 927.

<sup>49</sup>. Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt," 395.



“Όταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν  
διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ὁ  
ἀναγινώσκων νοείτω.

Therefore when you behold the abomination of devastation,  
the word through Daniel the prophet, standing in the holy  
place, let the one reading consider.

Daniel is clearly identified as a prophet (Δανιὴλ τοῦ προφήτου) and further this identification is made in connection with a text that can be read. Both the quote “the abomination of devastation” (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) from Daniel 9:27; 11:31; and 12:11, which is understood as “the word through Daniel the prophet” (τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου), and the admonition, “Let the one reading understand” (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω), point to a prophetic text and not just a prophetic person. In this same regard one text from Qumran, 4Q174 Frag. 1 II,3, states, “being written in the writing of Daniel, the prophet” (כתוב בספר דניאל הנביא).<sup>50</sup> Again, this identification is used in reference to what has been written.

Although my own argument is nuanced from Koch’s, it is appropriate to return to his article and his conclusion after he examined similar external evidence:

If one looks for the conclusions to be drawn from this survey of the sources, one is forced to note that there is not a single witness for the exclusion of Daniel from the prophetic corpus in the first half of the first millennium A.D. In all the sources of the first century A.D.—Matthew, Josephus, Qumran—Daniel is reckoned among the prophets. In fact the earliest literary evidence of Daniel’s inclusion among the Ketubim is to be placed somewhere between the fifth and

---

<sup>50</sup>. Martinez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* Vol. 1, 354.

eight centuries A.D.<sup>51</sup>

This statement needs to be nuanced in that Jerome (340/350-420 CE) wrote clearly about Daniel's placement in the Ketuvim among the "Hebrews": "I remind<sup>52</sup> that the Hebrews do not have Daniel among the Prophets, but among those which are enrolled 'Holy Writings'" (*illud admoneo non haberi Danihelem apud Hebraeos inter Prophetas, sed inter eos qui Agiografa conscripserunt*).<sup>53</sup> However, even if a generous date is given to the source of the *Baba Batra* 14b text, this would only mean that there were possibly two early competing *Jewish* placements for the book of Daniel in a tripartite canon based on the external evidence.

## Internal Evidence

The Hebrew text of Daniel is actually a hybrid text with 1:1-2:4a in Hebrew, 2:4b-7:28 in Aramaic, and 8:1-12:13 in Hebrew. In its transmission it has never received a complete translation into Aramaic, an Aramaic Targum (translation). However, there are two significant translations into Greek, LXX texts and Theodotion. Although Theodotion

---

<sup>51</sup>. Koch, "Is Daniel Also Among the Prophets?," 123. Finley, "The Book of Daniel in the Canon of Scripture," 208, also notes in his conclusion based on Koch's earlier work, "Evidence from the first century and earlier favors the view that the Book of Daniel was originally a part of the Prophets, and only later was moved to the Writings."

<sup>52</sup>. I have translated *admoneo* with "remind" as opposed to "warn" because Jerome has already given the sections and order of the Hebrew Bible, albeit somewhat different than the numbers mentioned in this passage, in his introduction to Kings in Hieronymus, "Incipit prologus sancti Hieronymi in libro Regum," 364-365.

<sup>53</sup>. Hieronymus, "Incipit prologus Hieronymi in Danihele propheta," 1342.

comes from a period of time after the 1st century CE, it is helpful in the sense that it also contains similar additions as are found in LXX texts. These additions include *Susanna*, placed variously before and after Daniel proper, and *Bel and the Dragon*, placed after Daniel, and Daniel 3:24-90.<sup>54</sup> Each of these additions serve essentially to enhance the exemplary character of the main Jewish characters, even the prayer of Azariah in 3:24-90 serves this purpose by putting praise on the lips of Azariah while in the midst of the furnace.

## Hebrew Orders

Sailhamer in following the Hebrew text tradition has argued that Daniel is placed in close proximity to Ezra-Nehemiah and Chronicles because of a key textual connection in relation to the rebuilding of Jerusalem.<sup>55</sup> Daniel 9 unfolds the difficult reality based on the writings of Jeremiah the Prophet (ירמיה הנביא ... בספרים) that Jerusalem would be in ruins for seventy years (9:2; cf. Jer 25 and 29). After a lengthy prayer that is semantically similar to Solomon's prayer in 1 Kings 8 which in turn is similar to Leviticus 26 and Deuteronomy 28 (9:3-19), an answer comes to Daniel from "the man Gabriel" (9:21; האיש גבריאל). In this text

---

<sup>54.</sup> Niehr, "Das Buch Daniel," 514, states in relation to the placement of *Susanna*, "Im Theodotion-Text wird die Susanna-Erzählung an den Anfang des Danielbuches gerückt oder z.T. auch als eigenes Buch gewertet. Dies tun auch LXX und S. Die Vg setzt die Susanna-Erzählung als Abschluss an das Ende des Danielbuches." In relation to *Bel and the Dragon* Niehr states, "Dan 14 enthält zwei Erzählungen (14,1-22; 14,23-42). Die Erzählungen liegen wie die Susanna-Erzählung in der LXX und Theodotion vor" (515).

<sup>55.</sup> Sailhamer, "Biblical Theology and the Composition of the Hebrew Bible," 25-37, and Sailhamer, *The Meaning of the Pentateuch*, 171-175 and 212-215.

there is the reality that after these seventy years there will be seventy weeks, presumably of years (9:24; **שבעים שבועים**). However, key to these seventy weeks is that the countdown begins with the “going out of a word to cause to return and to rebuild Jerusalem” (**מצא דבר להשיב** 9:25; **ולבנות ירושלם**). What this countdown is leading to is made clear from 9:24:

שבעים שבועים נחתך על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע 24  
ולחתם חטאות ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון ונביא  
ולמשח קדש קדשים:

24 Seventy weeks are determined upon your people and upon the city of your holiness, to bring to an end the transgression and to seal up sin and to atone for iniquity, and to cause righteousness to go in forever and to seal up vision and prophet and to anoint the Holy of Holies.

For obvious reasons the decree that starts this whole expectation in motion is of extreme importance.

The opening of Ezra picks up exactly at the intersection between Jeremiah's seventy years and Daniel's expectation that the seventy weeks begin with the decree to rebuild Jerusalem, demonstrating that the decree of Cyrus brings both Jeremiah's seventy years to a conclusion (1:1; **לכלות דבר יהוה מפי ירמיה**) and begins Daniel's seventy sevens (**לירושלם אשר ביהודה ובן את בית יהוה**; 1:3). This exact connection is where the book of Chronicles ends, both with the conclusion of the seventy years from Jeremiah (2 **לכלות דבר יהוה בפי ירמיה**; Chr 36:22) and the beginning of Daniel's seventy sevens (2 **ויעל**; Chr 36:23). Through the placement of these texts in close proximity to one another there is an expectation that moves toward the fulfillment of the seventy weeks. The argument is that the semantic shape is indicated through concrete textu-

al connections. It is notable that the decree of Cyrus is on the edges of both Ezra, at the very beginning, and Chronicles, at the very end. Both may be indications of a semantic shape from a time that predates codices.

### **Josephus Tradition Orders**

When considering the Josephus tradition reflected in the earlier mentioned lists from Origen and Athanasius, the books that are in close proximity to Daniel change from the (later?) Hebrew orders. In Origen's list Daniel is preceded by the Jeremiah corpus, Jeremiah, Lamentations, and *The Epistle of Jeremiah*, and followed by Ezekiel. Jeremiah, even in LXX texts with their significant textual and structural differences from the Hebrew text, closes with a similar text to 2 Kings 24:18-25:30, which chronicles the fall of Judah and Jerusalem. Lamentations is a text that deals in its entirety with fallen Judah and Jerusalem while *The Epistle of Jeremiah* is a letter to those deported to Babylon. Both Lamentations and *The Epistle of Jeremiah* in LXX texts are clearly attributed to Jeremiah in their respective opening verses, whereas the Hebrew text does not attribute Lamentations to Jeremiah. Even without asking the canonical question in relation to *The Epistle of Jeremiah*, it is obvious that each addition to the end of Jeremiah is focused on the reality of the fall of Judah and Jerusalem and the attribution of these texts to Jeremiah. In this regard, the Hebrew Text makes clear the editorial nature of Jeremiah 52, with the preceding comment in 51:64b, "until here are the words of Jeremiah" (עד הנה דברי ירמיהו), while LXX texts lack this editorial comment.

The connection to Daniel can be seen in two different ways. If *Susanna* is a textual addition to the beginning of Daniel, it serves as a mirror image to *The Epistle of Jeremiah*, demonstrating how upstanding Jews, Susanna and Daniel, live in Babylonian captivity, similar to Daniel 1-6. But the opening of Daniel returns to the fall of Judah and Jerusalem. However, this is the earlier fall of Jerusalem to Nebuchadnezzar for three years during the reign of Jehoiakim (ἀνέβη Ναβουχοδονοσορ βασιλεὺς Βαβυλῶνος, καὶ ἐγενήθη αὐτῷ Ιωακίμ δοῦλος τρία ἔτη; 2 Kgs 24:1) and not the later fall under Jehoiachin. Further, Daniel 1:1-2 brings not only a focus on the (initial) fall of Judah and Jerusalem (καὶ παρέδωκεν αὐτὴν κύριος εἰς χεῖρας αὐτοῦ; 1:2) but also a focus on the consequences this had for the temple in Jerusalem, with not only Jehoiakim being taken to Babylon but also some of the articles from the temple (καὶ παρέδωκεν ... μέρος τι τῶν ἱερῶν σκευῶν τοῦ κυρίου; 1:2). This theme in relation to the articles that Nebuchadnezzar took from the temple occurs again in Daniel 5 when Belshazzar brings out these exact articles that Nebuchadnezzar had taken (ὃ ἦνεγκε Ναβουχοδονοσορ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ; 5:2).

The connection between Daniel 9:2 and Jeremiah demonstrates, as has already been discussed in the Hebrew orders, an obvious internal relationship between Daniel and Jeremiah. However, this internal connection makes a necessary chronological progression, where Daniel is actually reading the text of Jeremiah to come to his conclusion about the seventy years of ruin for Jerusalem. This creates an obvious semantic shape, where Jeremiah needs to come before Daniel.

Even with the differences in shape between LXX texts and the Hebrew text of Ezekiel, there is a purposeful placement of the vision of

restoration of the land of Israel (ἐν ὁράσει θεοῦ εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραηλ; Ezek 40:2) at the end of the book. This purposeful structure is demonstrated in that this vision is dated “in the twenty-fifth year of the deportation” (ἐν τῷ πέμπτῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει τῆς αἰχμαλωσίας; Ezek 40:1) whereas the last dated “word of the Lord” (λόγος κυρίου) chronologically in Ezekiel is dated “in the twenty-seventh year” (ἐν τῷ ἑβδόμῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει) in Ezekiel 29:17. The book has been shaped to conclude with this particular vision of hope concerning the land of Israel. In pointing to future hope for Israel, a further connection with Daniel 9:24-27 is made transparent, where the rebuilding of Jerusalem points to the future described in 9:24, “eternal righteousness to be given and the vision to be accomplished and to rejoice<sup>56</sup> the Holy of Holies” (δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφρανῆναι ἅγιον ἁγίων).

Beyond this structural note, Ezekiel uses the name Daniel three times. In 14:14 and 14:20 the same three people, “Noah and Daniel and Job” (Νωε καὶ Δανιηλ καὶ Ἰωβ), are used as the example of the righteous three of those alone who would escape judgment in a land that sins against the Lord (14:12). Ezekiel 28:3 connects the name Daniel with wisdom in a rhetorical question: “Are you not wiser than Daniel?” (μὴ σοφώτερος εἶ σὺ τοῦ Δανιηλ). Righteousness and wisdom permeate the character of Daniel in the book of Daniel and a list of such qualities would entail a *Nacherzählung* of the whole book, including the additions of *Susanna* and *Bel and the Dragon*.

---

<sup>56</sup>. Lust, Eynikel, and Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* Vol. 1, 190, note in relation to the LXX's peculiar translation, “חשמל to rejoice for MT נחמל to anoint.”

One more issue that uniquely connects Ezekiel and Daniel is life after death. Ezekiel 37:1-14 and Daniel 12:1-4 speak of a future hope of people rising from the dead. Notably this statement begins the final section of Daniel, with *Susanna* and *Bel and the Dragon* understood as layered additions to the book.

In passing I will only mention that Athanasius's list continues to keep the Jeremiah corpus, Daniel, and Ezekiel in close proximity to one another. However, Athanasius's list adds Baruch to the Jeremiah corpus, and reverses the order of Daniel and Ezekiel, with the order being the Jeremiah corpus, Ezekiel, and Daniel closing the Old Testament (Ιερεμίας, καὶ σύν αὐτῷ Βαροὺχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολὴ, καὶ μετ' αὐτὸν Ἐζεκιὴλ καὶ Δανιήλ). The choice to place this grouping at the end of the Old Testament emphasizes an eschatological semantic shape to the conclusion of the Old Testament.

What should be obvious is that considering the Josephus tradition complicates canonical considerations not only because of the different order, but also because of the varying textual traditions. In considering Jeremiah, the layers of textual additions are certainly tied to issues of authorial attribution, but there is also a clear thematic connection tied to the destruction of Judah and Jerusalem and the related deportation to Babylon, an element that is already present in the edited conclusion of the actual book of Jeremiah. This issue is also seen in the possible inclusion of *Susanna* at the beginning of Daniel, where the story served to demonstrate the exemplary characters of Susanna and Daniel in Babylon, just as the opening scene of Daniel emphasizes Daniel's exemplary character.



As thematically placed additions, the various layers of canonical shaping in the large textual pluses can be removed to reveal various stages of shaping. Clearly the Greek only texts represent a later layer of canonical shaping unless further discoveries reveal an underlying Hebrew tradition. The completely moveable unit of Lamentations appears to be the next layer of canonical shaping, especially since it receives an inscription in the LXX versions which is absent in Hebrew texts. The earliest layer of canonical shaping is at the compositional level, with Jeremiah 52 quoting(?) from 2 Kings 24:18-25:30, Daniel 1 framing the following Aramaic text with a Hebrew introduction, and Ezekiel 40-48 closing with an eschatological focus, similar to Daniel, on the restoration of the people and land of Israel.

## Conclusion

Rather than concluding on the rather historically dubious position that *the* placement of Daniel is to be here or there, I would like to point to a few synthesizing points. First, Daniel is placed in close proximity to two main groupings of books, Ezra-Nehemiah and Chronicles in the Hebrew tradition, and Jeremiah and Ezekiel in the Josephus tradition. At first glance these may appear to be diametrically opposed placements to one another, one in the Ketuvim and one in the Prophets. However, both placements reflect a decided eschatological emphasis, looking to the future restoration of God's people and the land of Israel (e.g. Ezek 40:2; Dan 9:24). In both cases this eschatological expectation is left open, as the decree in Ezra and Chronicles only initiates the seventy weeks, and Jeremiah, Daniel, and Ezekiel only present the eschatological expect-

tation as a future hope. Finally, both clusters present these expectations from the narrative reality that life is presently not what it should be. I would argue that both shapes represent thematic arrangements that in the end are very similar to one another.

However, the most striking aspect of this argument is that *Baba Batra* 14b, contrary to common scholarly assumption, likely gives a later shape of the tripartite canon, with a different distribution of books among the *Nevi'im* and the *Ketuvim*. This creates the interesting dynamic that all the books of the two clusters that we have examined in relation to Daniel were among the Prophets, in all likelihood, at an earlier time. Arguments that depend on the fixed boundaries of *Baba Batra* 14b for their assumed time and order of canonization must be reevaluated. Daniel was among the prophets.

## **Bibliography**

Athanasius. "Ἐκτὴ τῆς λθ' ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς." In *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canon bis auf Hieronymus*, edited by Johannes Kirchhofer, 7-9. Zürich: Meyer and Zeller, 1844.

Barr, James. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1999.

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster, 1984.

Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Brakke, David. "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter." *Harvard Theological Review* 87 (1994) 395-419.

Chapman, Stephen B. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

Eusebius. *Ecclesiastical History* Vol. 2. Translated by J. E. L. Oulton. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1932.

Finley, Thomas J. "The Book of Daniel in the Canon of Scripture." *BSac* 165 (2008) 195-208.

SCHEETZ, Jordan M. / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 81-110.

Houtman, Alberdina and Harry Sysling. *Alternative Targum Traditions: The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan*. Leiden: Brill, 2009.

Ieronymus. "Incipit prologus Hieronymi in Danihele propheta." In *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem*, edited by Robertus Weber, 1341-42. 4th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Ieronymus. "Incipit prologus Sancti Hieronymi in libro Regum." In *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem*, edited by Robertus Weber, 364-66. 4th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Koch, Claus. "Is Daniel Also Among the Prophets?" *Int* 39 (1985) 117-30.

Koorevaar, Hendrik. "The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation." *ZAW* 122 (2010) 64-80.

Lust, J., E. Eynikel, and K. Hauspie. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* Vol. 1, A-I. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

McDonald, Lee Martin. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Massachusetts: Hendrickson, 2007.

Niehr, Herbert. "Das Buch Daniel." In *Einleitung in das Alte Testament*, edited by Erich Zenger, 507-16. 7th ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments* Vol. 1, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Kaiser-Taschenbücher. 10th ed. Munich: Kaiser, 1992.

Rendtorff, Rolf. *Das Alte Testament: Eine Einführung*. 6th ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2001.

SCHEETZ, Jordan M. / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 81-110.

Rendtorff, Rolf. *Kontinuität im Widerspruch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments, Ein kanonischer Entwurf* Vol. 1, *Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1999.

Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments, Ein kanonischer Entwurf* Vol. 2, *Thematische Entfaltung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2001.

Sailhamer, John H. "Biblical Theology and the Composition of the Hebrew Bible." In *Biblical Theology: Retrospect & Prospect*, edited by Scott J. Hafemann, 25-37. Downers Grove: Intervarsity, 2002.

Sailhamer, John H. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Sailhamer, John H. *NIV Compact Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Sailhamer, John H. *The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition and Interpretation*. Downers Grove: Intervarsity, 2009.

Sailhamer, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Sanders, James A. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress, 1972.

Scheetz, Jordan M. "Daniel's Position in the Tanach, the LXX-Vulgate, and the Protestant Canon." *Old Testament Essays* 23 (2010) 178-193.

Scheetz, Jordan M. *The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2011.

Sheppard, Gerald T. "Canonical Criticism." In *ABD* 1:861-66.

SCHEETZ, Jordan M. / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 81-110.

Steinberg, Julius. *Die Ketuvim—ihr Aufbau und ihre Botschaft*. Hamburg: Philo, 2006.

Stiewe, K. "Eusebios." In *Lexikon der Antiken Welt*, vol. 1, A-G, edited by Carl Andresen, Hartmut Erbse, Olof Gigon, Karl Schefold, and Karl Friedrich Stoheker, 927-928. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2001.

Thackeray, H. St. John. *Josephus* Vol. 1, *The Life and Against Apion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926.

Toorn, Karel van der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

# Is a Fetus a Human Person?: Thinking Deeply on a Complex and Politically Charged Question

Dr. Khaldoun Sweis

City Colleges of Chicago

Department Chair

ksweis@ccc.edu

## Abstract:

This article will address the question, is a human being a human person? Many modern bioethics professors and philosophers have adopted a new view of human personhood that makes allowances and justifications for embryonic stem cell research and abortion. I will address this issue by arguing that the human being is a human person. I will attempt to do this by stating that 1) Claiming that an adult human person is different in kind from a fetus or embryo is a category mistake between actuality and potentiality. 2) I will argue that the difference between the adult human and the human embryo is a difference in degree, not kind. 3) I will argue that claiming that an embryo is not a human person will lead to an absurd result using *reductio ad absurdum*. 4) I will propose an argument showing that a human being must be a human person.

**Keywords:** fetus, human person, abortion, embryo

My only biological son died on November 20, 2006. His lungs were too small to allow air into his chest. Six months before his birth,

our doctor recommended abortion because he was developmentally disabled and incompatible with life. Later I will outline the importance such terminology makes on our psyche and what we did with him. Our view of human personhood determined our actions that day. The fundamental question we needed to address was “Is an embryo a human being?” There are many policy and political decisions made based on how one answers this question. Given the advancement of medical science, the womb and the cell in particular are no longer black boxes of esoteric nature. We can now not only see what is in that box, but we have even diagramed the very DNA within it to the program for each stage of development of the human person.

There are estimated to be 50 trillion cells that make up the human body.<sup>1</sup> A fertilized human egg contains essentially all the characteristics of human life: it has 46 chromosomes, reacts to stimuli, and is capable of metabolism and cell reproduction. A single human zygote has enough information (chemical instructions) that can be transferred into 5000 printed pages. These instructions are the architectural blueprint of its entire existence from hair to height.<sup>2</sup> This includes over 2 billion brain cells and other information that would lead me into another paper alone. A zygote is one of the most complex structures in the known universe. It is an established fact that all life begins at conception whether it is a reptile, bovine or homo sapiens. That is not the debate I will address

---

<sup>1</sup>. Asimov, Isaac, *The Human Body*, New rev. ed., p. 79; *New Encyclopaedia Britannica*, vol. 6, p. 134; Van Amerogen, C. *The Way Things Work Book of the Body*, p. 13.

<sup>2</sup>. Special thanks for Hank Hanegraaf for some tips here.



here. In the last decade, the deeper debate has been whether this embryo is a human person—not if it is a human being.

In their controversial article called “After-birth abortion: why should the baby live?” in the *Journal of Medical Ethics*, Alberto Giubilini and Francesca Minerva wrote the following:

Both a fetus and a newborn certainly are human beings and potential persons, but neither is a ‘person’ in the sense of ‘subject of a moral right to life’. We take ‘person’ to mean an individual who is capable of attributing to her own existence some (at least) basic value such that being deprived of this existence represents a loss to her. This means that many non-human animals and mentally retarded human individuals are persons, but that all the individuals who are not in the condition of attributing any value to their own existence are not persons. Merely being human is not in itself a reason for ascribing someone a right to life. Indeed, many humans are not considered subjects of a right to life: spare embryos where research on embryo stem cells is permitted, fetuses where abortion is permitted, criminals where capital punishment is legal.<sup>3</sup>

This line of thinking is popular amongst progressives who wish to give legitimacy to abortion and still retain the right to call the fetus “human”, but not designate it a “person.” This argument I have found in the philosophical arenas is what I call the “Acorn Argument.” It is best expressed in the *New England Journal of Medicine* by Michael J. Sandel, who teaches political philosophy at Harvard:

“The fact that every person began life as an embryo does not prove that embryos are persons. Consider an analogy: although every oak tree was once an acorn, it does not

---

<sup>3</sup>. *Journal of Medical Ethics*, February 23, 2012. “After-birth abortion: why should the baby live?” by Alberto Giubilini and Francesca Minerva.

follow that acorns are oak trees, or that I should treat the loss of an acorn eaten by a squirrel in my front yard as the same kind of loss as the death of an oak tree felled by a storm. Despite their developmental continuity, acorns and oak trees are different kinds of things. So are human embryos and human beings. Sentient creatures make claims on us that nonsentient ones do not; beings capable of experience and consciousness make higher claims still. Human life develops by degrees”<sup>4</sup>

President Obama would agree with Sandel because he has lifted federal funding restrictions on embryonic stem cell research and fully reinforced pro-choice legislation, which supports the destruction of these embryos for scientific medical research. However, the problem with this is that no cures of any kind have been made from the destroyed embryo’s stem cells to date, while there is much help gained from adult-stem cell lines.

What is the problem with destroying a potential human being? At least we are not hurting actual persons. Is it not the same thing as destroying an acorn? An oak tree is not an acorn, right? I will argue this line of thinking is illogical.

It is wise to always define one’s terms when addressing issues of such a controversial nature. I don’t want to be accused of equivocating.

An embryo is “an organism in its early stages of development, especially before it has reached a distinctively recognizable form.”<sup>5</sup> Ba-

---

<sup>4</sup> “Embryo Ethics — The Moral Logic of Stem-Cell Research,” by Michael J. Sandel, in *New England Journal of Medicine*, , Number 3, July 15, 2004, Volume 351:207-209. This was also recently reprinted in the *Boston Globe*, April 8, 2007.

<sup>5</sup> Embryo. The American Heritage® Medical Dictionary Copyright © 2007, 2004 by Houghton Mifflin Company. Published by Houghton Mifflin Company

sically it is an animal in its earliest stage of development, before all the major body structures are represented. In humans, the embryonic stage lasts through the first eight weeks of pregnancy.

An acorn is the fruit of the oak, being an oval nut growing in a woody cup or cupule. Basically if you want to know if the tree you are looking at is an oak tree, see if it has acorns as its fruits. Only oaks have acorns as their fruit.<sup>6</sup>

With that said, there are four major philosophical problems with the acorn argument.

**As an acorn is different in degree not in kind from an oak tree, in the same way a human embryo is different in degree not in kind from an adult human.**

Notice in the above quote, Sandal argues that an oak tree is to an acorn as an adult human is to an embryo. He says they are different in kind. That is not the case. I don't know what he intended to mean when he said "kind", but the definition of "kind" is a particular thing with different variations within limits. For example ,an English Setter, Irish Setter and Shih Tzu are all of the same kind of dog. They all come from the canine family. An oak tree and an acorn are of the same kind, different in degree but not in kind. But, an embryo is not a completely different kind of thing from a toddler as a frog is different in kind from a butter-

---

(accessed: December 20, 2008).

<sup>6</sup>. Acorn. Biology online available at <http://www.biology-online.org/dictionary/Acorn> (accessed: December 20, 2008).

fly. To be more specific, a human embryo and a human adult are of the same species or kind. Taxonomists would call a human embryo a genus of human as they would of an embryo of a canine or of a bovine. A botanist would call an acorn of the same single genus or kind as an oak tree. An Anaconda snake and an African elephant are completely different kinds. But an oak tree and an acorn are the same kind. There is no qualitative difference. They are just different levels of development of the same kind of thing. The same applies to the human embryo and the human adult.

### **There is a key difference between potentiality and actuality**

Sam Harris in his *Letter to a Christian Nation* asserts: "But almost every cell in your body is a potential human being, given our recent advances in genetic engineering. Every time you scratch your nose, you have committed a Holocaust of potential human beings. This is a fact."<sup>7</sup>

Let us do some philosophical surgery on Harris' claim. An empty page has the potential to become a love letter, but on its own, it will never do that. My DNA on its own cannot become anything. Now, an acorn and an embryo have different types of potentials than those listed above. The acorn has the potential to become an oak tree *because* it has the natural inherit capacity to do that within itself. Now in regard to the embryo, it does not only have the potential to become a toddler and an adult but it also has *ceteris paribus*, the inherit natural capacity to do so, if it is left alone in its natural environment—the womb. The DNA of the

---

<sup>7</sup>. Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (Vintage, 2008), 11.

embryo is situated in such a way that eventually the child or adult will emerge, given it is in its natural environment. This is not the case with an egg or a sperm or the cells that fall from my nose when I scratch it.

Furthermore, Harris' argument is *reduction ad absurdum*; that is, it leads to absurdity. If I am an employee at a rock quarry, then I am daily destroying millions of Michelangelo's David's every time I break a marble or limestone. I am a precious art destroyer and should be arrested. Every time we put a convicted felon in prison we are taking away the rights of a potential new Ghandi or Martin Luther King—does that mean we should not arrest these felons? If we punish a child, someone may say "he is the potential next president of the USA, don't do that." However, it would be absurd to say that because he has potential that he is the same thing as the next president. Otherwise, the secret service should be called into arrest every parent for assaulting every president! Absurd. So, acorns and embryos do have that natural inherent capacities to emerge into oak trees and teenagers. But they are not just "potential oak trees or potential human adults."

I would argue based on the above, that an acorn is not a potential oak tree; rather it is an oak tree with a great deal of potential.

Of course, at the early stage of its development it is called an acorn, like an adolescent is called a toddler or fetus at early stages of his development.

There are degrees of difference between an embryo and an adult but they are not different in kind per se. There is a difference in kind between a canine and a frog or a lizard. But there is not a difference in

kind between one stage of development and another stage of development of the same basic thing.

**If the acorn argument is true, it would lead us to an absurd conclusion: human persons were never conceived.**

If the argument is true that an embryo and even the earlier stages of a fetus are not persons, then it would lead to the conclusion that you and I were never conceived. If an embryo is not a human person, then when did you, the human person, begin to exist? Did it occur during a later stage of pregnancy? If thinking (in the sense of higher order or self-reflecting thoughts) is the essence of a person, as René Descartes and John Locke argued, then an embryo, fetus, and a newborn are not persons, and thus we are lead to the bizarre conclusion that Descartes (who argued that he is in his essence is a thinking, self-reflecting thing) was never a fetus or an infant! When I say “person”, I am not equivocating between a human being and a human person. Descartes did not make a distinction between the two and I am making a distinction, only for the purpose of argument. For Descartes, a human person was identical to a human being. However, if the essence of a human being (person) is thinking, then an embryo, fetus, and an early infant are not human persons.

Consider the work of Lynn Rudder Baker, Distinguished Professor at the University of Massachusetts Amherst, who holds a similar position to the acorn argument. She writes:

‘I need not—and do not—conclude that I was ever identical to an early-term fetus. Indeed, on [my view] if my mother

had miscarried when she was five months pregnant with the fetus that came to constitute me, I would never have existed. It's not that I would have had a very brief life; rather, there would have been no me at all.<sup>8</sup>

She argues that there is no person at all in the embryo or even the fetus at five months. Thus, to repeat, if Baker, Descartes, and people like Peter Singer are right, then I, the person, was never conceived. This is clearly anti-intuitive and absurd.

## **A Human Being is a Human Person**

Many philosophers today have argued that there is a difference between a human person and a human being.<sup>9</sup> This line between the

---

<sup>8</sup> L. R. Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 204.

<sup>9</sup> For a few of these among many, see M. Tooley, *Abortion and Infanticide* (Oxford: Calarendon Press, 1983) M. A. Warren, "On the Moral and Legal Status of Abortion," in *Biomedical Ethics*, 417-23, and J. Rachels, *The End of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1986); cited in F. J. Beckwith, *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993), 105; and D. Dennett, "Conditions of Personhood" in *The Identities of Persons* ed. by A. O. Rorty (Berkely, CA: University of California Press, 1976), 175-196. Also, Kuhse and Singer, *Should the Baby Live?; Earl E. Shelp, Born to Die? Deciding the Fate of Critically Ill Newborns* (New York: Free Press, 1986); H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1986); "The Problem of Personhood: Biomedical, Social, Legal, and Policy Views," special issue of *Milbank Memorial Fund Quarterly: Health and Society* 61 (1983); C. A. Tauer, "Personhood and Human Embryos and Fetuses," *Journal of Medicine and Philosophy* 10 (1985): 253-66. Early exponents of personhood criteria were Joseph Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics* (New York: Prometheus Books, 1979) and R. A. McCormick, "To Save or Let Die," *Journal of the American Medical Association* 229 (1974): 172-76. (Cited in J. W. Walters, and L. J. Schneiderman, *What Is a Person? An Ethical Exploration* [Urbana, IL: University of Illinois Press, 1997], 164).

two is contrived, for the most part, to suit certain ideological agendas. They claim that a human person is one that has psychological functioning abilities such as but limited to rationalizing, emotions and volitional abilities. There are many traits or attributes created by modern philosophers to classify what a human person is, such as but not limited to “a living being with feelings, awareness and interactive experiences,” etc. I can safely say what all of them have in common: function. If a human entity does not meet certain functional, developmental criteria, it is disqualified from joining the human person community, according to these functionalists. For some philosophers, if we cease to function as we are supposed to, we are given a lesser significance of value to our life—thus, the distinction between human being and human person.

The Judeo-Christian, and in particular the orthodox Christian<sup>10</sup> position for the past 2000 years would condemn this diction between human and human person for a number of reasons. There are plenty of human persons who have lost their ability to function, yet we would still want to include them in the human personhood community with all its privileges. These privileges include but are not limited to the simple right to not be killed. Some of these human persons who have lost the ability to function as a human person, as in the case of the comatose, may awaken to return to their normal lives.<sup>11</sup> This distinction may have

---

<sup>10</sup>. American Baptist Churches in the U.S.A., Catholicism, Episcopal Church, Evangelical Lutheran Church in America, Lutheran Church-Missouri Synod, National Association of Evangelicals, Presbyterian Church (U.S.A.), Southern Baptist Convention and a host of others. See <http://www.pewforum.org/2013/01/16/religious-groups-official-positions-on-abortion/>

<sup>11</sup>. An example of this is from The International Coma Recovery Institute (ICRI) .Sandra DeYoung, RN EdD; Robin B. Grass, RN BSN, “The Coma



begun with John Locke, although I strongly doubt Locke would have accepted the ethical implications of it.

The arguments for this view claim that a human being is not a person if it does not function as one. In other words, possessing a human genetic code is a “necessary but not sufficient condition for human personhood.”<sup>12</sup> I argue that all feminists, mothers, presidents, kings and politicians were at one time in their development an unborn human person because a human person cannot arise from a human being unless a human being has within it the inherent natural capacities for human personhood itself.

At the early stages of the development of the human person, or in cases where (s)he loses the functional abilities as a person, (s)he is not a moral agent, but a moral patient. (S)he has the same rights to health care and life as she would if she was a moral agent. All moral agents (healthy adults) are also potentially moral patients (unhealthy adults or adults in PVS), but not all moral patients (severely mentally retarded) are moral agents, but some moral patients (embryos, fetuses) are potentially moral agents.

In his book, *Defending Life*, Francis Beckwith offers a defense of fetal personhood, which he calls the *substance view*:

According to the substance view, the human being is a particular type of living organism—a rational moral agent—that remains identical to herself as long as she exists, even if she is not presently exhibiting the functions, behaviors, or

---

Recovery Program”

<sup>12</sup> Beckwith, F.J. *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993), 106.

current ability to immediately engage the activities that we typically attribute to active and mature rational moral agents. Because the human being is a rational moral agent, she is a person of intrinsic moral value as long as she exists.<sup>13</sup>

So I can thus add a more comprehensive definition to Beckwith's helpful substance view:

A human person is at least a biological entity with the DNA of homo sapiens which, in order to flourish, it subsists in human community which creates an environment for the manifestation of the intrinsic dormant capacity for development of complex and logically ordered thoughts. This logically entails that the person has a complex language and an awareness of a personal unity or coherence of themselves. The human person also has a distinctively private, subjective point of view in addition to the ability to make free decisions and thus be morally responsible for those choices. A human person has a multifaceted emotional life that enables communion and relationship with other persons. A human person is the same numerical entity from embryo to grave—even when he is not presently exhibiting the properties of personhood. The best explanation of this diverse and remarkable array of properties and states is that the human person is composed of a harmony and interconnectedness of two distinct substances: body and soul.

Yes, I have shown my cards, as a substance dualist, I will need to defend this against some common objections raised against it, but that will have to wait for another paper. But for now allow me to state that not all substance dualists are of the Cartesian sort.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>. Beckwith, F. J. *Defending life: A moral and legal case against abortion choice*. (New York, NY: Cambridge University Press, 2007). Chaps 4 and 5.

<sup>14</sup>. For further reading on modern defences of substance dualism, different than that proposed by Descartes, see the following: R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, (Oxford University Press, 1997).

For now, I believe the confusion of human being and human person, is a confusion of being a person with acting as a person. We must go back to the basics. A person is a noun; acting as a person is a verb. A noun is not a verb and a verb is not a noun. One can be something and not function as it (for example, President Obama as President of the USA—but when he is sleeping, he is not acting as the President).

Professor Peter Kreeft, Professor of Philosophy at Boston College put it this way:

Because common sense distinguishes between what one is and what one does, between being and [sic] functioning, thus between “being a person” and “functioning as a person.” One cannot function as a person without being a person, but one can surely be a person without functioning as a person. In deep sleep, in coma, and in early infancy, nearly everyone [except some philosophers] will admit there are persons, but there are no specifically human functions such as reasoning, choice, or language. Functioning as a person is a sign and an effect of being a person. It is because of what we are, because of our nature or essence or being, that we can and do function in these ways.

And again:

Is a person one who is consciously performing personal acts? If so, people who are asleep are not people, and we may kill them. Is it one with a present capacity to perform personal acts? That would include sleepers, but not people in coma. How about one with a history of performing personal acts? That would mean that a 17-year-old who was born in a coma 17 years ago and is just now coming out of it is not a person.

---

J.P. Moreland and Scott N. Ray, *Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics* (Inter-varsity Press, 2000). John Cooper, *Body Soul and Life Everlasting*, (Eerdmans Publishing co. 2000), William Hasker, *The Emergent Self* (Cornell University Press, 1999).

Also, by this definition there can be no first personal act, no personal acts without a history of past personal acts. What about one with a future capacity for performing personal acts? That would mean that dying persons are not persons. Surely the correct answer is that a person is one with a natural, inherent capacity for performing personal acts. Why is one able to perform personal acts, under proper conditions? Only because one is a person. One grows into the ability to perform personal acts only because one already is the kind of thing that grows into the ability to perform personal acts, i.e., a person.<sup>15</sup>

In the same way a chair's purpose is to seat someone, it has the capacity to seat someone even if no one ever sits on it. Even if this chair is so fragile that it splits when any weight over 5 lbs is placed upon it, or that it is missing two of its legs, it is still a chair. It will remain a chair, though a defective one, even if it cannot function as such. I apply the same criteria to human persons.

The embryo is the nucleus or the earliest stage of human personhood as old age is that last stage (before death) of a human person. The embryo has the inherent capacity, all things being equal, to develop traits that a normal human person would enjoy. Many disagree, but they do not explain on their view how a person (a concrete entity with freewill, rationality, etc.) emerges from a non-person (a three pound brain or 10 pounds of biological flesh), if the inherent capacity was not there in the first place.

---

<sup>15</sup>. P. Kreeft, "Human Personhood Begins at Conception," Catholic Educators Resource Center available at <http://www.catholiceducation.org/articles/abortion/ab0004.html>; last accessed 20 January 2005.

Again I argue that zygotes, embryos, and beginning states of a fetus are not potential persons, but persons with potential.

### **Conclusion:**

In his 1946 article, "Politics and the English Language," George Orwell writes about how language can deceive and destroy us: "Political language -- and with variations this is true of all political parties, from Conservatives to Anarchists -- is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure wind." The same holds true, as many have pointed out, in the case of abortion or life issues. Do a short research project on what a pre-born baby is called on different websites and articles. The results will establish for you that Orwell is absolutely right. Pro-choice website calls the pre-born baby a fetus, then look up fertility clinics or pre natal care centers, which are just as secular in their outlook, and notice the subtle words that are used for a pre-born infant. Is it a child, not a "choice" or a "fetus" or "embryo." It makes it a lot easier to kill when you de-humanize your victim.

We did not abort our son. My wife gave birth to him. He died shortly after. We named him Enoch because his name means something. For "the Lord took Him" Genesis 4:21.

## **Bibliography**

L. R. Baker. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

F. J. Beckwith. *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993.

Beckwith, F. J. *Defending life: A moral and legal case against abortion choice*. New York, NY: Cambridge University Press, 2007.

D. Dennett. "Conditions of Personhood" in *The Identities of Persons* ed. by A. O. Rorty. Berkely, CA: University of California Press, 1976. 175-196.

Embryo. The American Heritage® Medical Dictionary Copyright © 2007, 2004 by Houghton Mifflin Company. Published by Houghton Mifflin Company (accessed: December 20, 2008).

Sam Harris. *Letter to a Christian Nation*. Vintage, 2008.

William Hasker. *The Emergent Self*. Cornell University Press, 1999.

J.P. Moreland and Scott N. Ray. *Body & Soul: Human Nature & the Crisis in Ethics*. Inter-varsity Press, 2000.

<http://www.pewforum.org/2013/01/16/religious-groups-official-positions-on-abortion/>

J. Rachels. *The End of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

R. Swinburne. *The Evolution of the Soul*. Oxford University Press, 1997.

M. Tooley, *Abortion and Infanticide* (Oxford: Calarendon Press, 1983).

SWEIS, Khaldoun / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 111-127.

M. A. Warren. "On the Moral and Legal Status of Abortion," in *Biomedical Ethics*, 417-23.





# **Amenințări laice ale conducerii Bisericii**

## **The Secular Threat upon the Church Government**

Lector Dr. Timotei RUSU

Baptist Theological Institute of Bucharest, Romania

[timoteicorinar@gmail.com](mailto:timoteicorinar@gmail.com)

### **Abstract**

God's people suppose to be governed by God. Many times the church is govern similar to any secular institution. Why is that? In this article, is presented an answer is found in the history of the people of God in the Old Testament. God rescued His people from Egypt and gave them a law. Short after that the people complained and wanted democracy with all its problems. Then they had anarchy and end up with a monarchy like all the nations around. Any model of secular government is a threat even for today's people of God - His Church. When the church leaders today know these threats they might avoid them, staying under the authority of Jesus Christ.

**Keywords:** Leadership, Democracy, Anarchy, Monarchy, Church.

În articolul „Teocrația ca principiu al conducerii spirituale”<sup>1</sup> am definit teocrația, drept forma de conducere în care autoritatea aparține în exclusivitate lui Dumnezeu. Am susținut că teocrația este nu doar o sursă de inspirație, ci este principiul de bază după care funcționează normal atât credinciosul cât și comunitatea de credincioși care formează Biserica lui Cristos. Această teză este frumoasă și ar fi ușor de aplicat dacă nu am trăi într-o lume decăzută spiritual, în care lupta pentru putere este acerbă, iar influențele lumii sunt exercitate pe la toate nivelurile.

Studiind viața poporului Israel într-o perioadă de aproape cinci secole, de la Moise la regele Saul, observăm că mandatul poporului de a fi lumina neamurilor a fost greu de îndeplinit. Poporul evreu a obosit în a fi diferit de neamuri și la un moment dat a exprimat clar aceasta prin expresia: „să fim și noi ca toate neamurile!” (1Sam.8:20) Descoperim în această perioadă trei provocări aduse sistemului de conducere teocratic: democrația, anarhia și monarhia. Aceste informații vor ajuta comunitățile de credincioși din mileniul trei, și liderii lor, să identifice provocările societății și să reziste păstrându-și loailitatea față de Domnul Isus, Capul Bisericii!

## Democrația

Teocrația a fost atacată încă înainte ca cele zece porunci să fie scrise pe table de către Dumnezeu. Cu toate că era prezentată în cel mai bun cadru posibil, în cel mai bun moment posibil, cu cea mai bună

---

<sup>1</sup>. Rusu, Timotei. "[Teocrația ca principiu al conducerii spirituale / Theocracy as the Principle of Spiritual Leadership.](#)" *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 113-130.

pregătire posibilă, celui mai bun popor, nu a avut efectul așteptat. În loc ca poporul să se desfășoare în binecuvântările acestei relații preferențiale, a ales să-și distrugă viața lor și a conducătorilor.

Națiunea ebraică s-a format în Egipt. De la situația de favorizați au ajuns robi, asupriți la maximum de Egiptenii, care se simțeau periclițați de creșterea lor numerică. În ciuda aparențelor și a luptei lui Faraon de a nu scăpa acest popor din jugul lui, Dumnezeu, cu mână puternică, i-a smuls din cuptorul Egiptului. Odată scăpați din robie și-au dorit o schimbare în domeniul conducerii prin care poporul să nu mai fie la discreția conducătorilor, ci invers. Acțiunile poporului au trădat o dorință puternică de a conduce ei direct sau indirect. Cel puțin doreau să aibă un cuvânt în ce privește persoana care îi va conduce așa încât să îi poată spune ce să facă, și la nevoie să poată face presiuni asupra lor. Această stare este definită mai târziu drept democrație a fost o primă amenințare la adresa autorității lui Dumnezeu.

Exemplul cel mai clar este episodul de la poalele muntelui Sinai, în așteptarea lui Moise. (Ex.32-34) În mai puțin de patruzeci de zile poporul și-a pierdut răbdarea. Impresia puternică pe care a lăsat-o prezența și vorbirea lui Dumnezeu s-a șters total din mintea lor. Alan Cole observă faptul că în mintea evreilor nici nu mai era ideea de Dumnezeu, "nici măcar un nivel înalt de închinare unui Dumnezeu care nu are imagine, sau cel puțin de monoteism."<sup>2</sup> Pentru ei, Moise "omul acela" i-a scos din țara Egiptului (Ex.32:2), nu Dumnezeu.

---

<sup>2</sup> Alan Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, în Tyndale Old Testament Commentaries, D.J. Wiseman, ed., (Leicester: Inter Varsity Press, 1977), 212.

Poporul a demonstrat spirit democratic prin faptul că a cerut conducătorului să le împlinească dorința. Nu au venit cu întrebări, nu au cerut să fie conduși, ei au dorit să conducă. Au fost gata să plătească dacă trebuie, au dăruit valori, doar să li se facă voia. La mai puțin de patruzeci de zile de la încheierea legământului ei l-au călcat. Harrelson face observația că “poporul a rupt legământul înainte ca legea să fie scrisă pe tablele de piatră.”<sup>3</sup> O privire atentă observă că fiecare din cele zece porunci au fost călcate fără nici o reținere. După înțelegerea lor, ceea ce s-a întâmplat a fost bine pentru s-a făcut cum au zis ei. După incident, doar leviții au perceput răul mare care a avut loc la poalele muntelui Sinai și au trecut de partea Domnului și a lui Moise.

Acesta a fost primul asemenea incident, după momentul primirii Legii. Restul de aproape treizeci și opt de ani poporul a avut mereu pretenții de la conducători. Din acest punct de vedere, cartea Exod este pilduitoare. Ea prezintă într-un contrast izbitor diferența dintre democrație și teocrație. Cel mai trist tablou este prezentat în capitolul 32, în care, în urma demersului lor democratic, Dumnezeu s-a dezis de popor, spunându-i lui Moise “Du-te dar, și du poporul unde ți-am spus...” (32:33). Poporul și-a scos podoabele privind triști fiecare de la ușa cortului, cum Dumnezeu vizitează doar cortul lui Moise, scos în afara taberei. Moise, iubind poporul, a mijlocit pentru ei iar Dumnezeu, în urma pedepsirii și a pocăinței lor, a continuat să-i conducă. Astfel cartea Exod se încheie cu cel mai luminos tablou posibil, capitolul 40 în care Domnul și-a reluat

---

<sup>3</sup>. Walter Harrelson, *Interpreting the Old Testament* (New York: Holt, Reinhart and Winston, Inc., 1964), 96.

locul, acoperind cortul cu norul prezenței Sale și călăuzindu-i zi și noapte (40:34-38).

Acest spirit democratic, într-un context pur teocratic i-a costat pe o generație viața, iar pe toți ceilalți, treizeci și opt de ani de rătăcirii prin pustie. Oricât de mult a încercat poporul să găsească un loc pentru voința lor în sistemul de conducere ebraic, s-a dovedit că la conducerea teocratică nu este nimic de adăugat. Poporul nu a înțeles acest lucru nici după ce au ajuns în țara promisă, în Canaan.

## **Anarhia**

Iosua a reușit să țină în frâu pornirile egoiste ale poporului, dar după moartea lui, noua generație a căzut în extrema cea mai periculoasă, anarhia. Cartea judecători arată că au ajuns într-o situație disperată, când fiecare făcea ce găsea că este bine în ochii lui (Jud.17:6, 21:25). Această perioadă va fi în continuare în centrul atenției. Anarhia este “starea de dezorganizare, provocată prin nerespectarea valorilor și normelor specifice unei societăți sau colectivități”<sup>4</sup> În cazul poporului evreu, valorile nerespectate de ei erau tocmai în domeniul conducerii. Ei au părăsit pe Dumnezeu ca și conducător al lor, au disprețuit preoții, au uitat Legea și au pierdut unitatea pe care o aveau ca națiune organizată în jurul Tabernacolului.

Stabilirea lui Israel în Palestina nu a însemnat și funcționarea lor ca un stat unitar. Dimpotrivă erau o confederație de triburi care se gospodăreau mai mult izolat unele de celelalte. Când erau în pericol se

---

<sup>4</sup>. Nicolae Grosu, *Tratat de Sociologie, Abordarea Teoretică*, (București: Editura Expert, 1999), 30.

adunau pentru a lupta, în rest fiecare se lupta să se acomodeze cu țara. În această perioadă interesul reducându-se la seminția fiecăruia, s-a pierdut noțiunea de unitate, iar națiunea s-a fărâmițat. Unele seminții au fost mai puternice, altele mai slabe. Cei mai tari nu au pierdut interesul pentru binele celor slabi și nu le-au mai oferit ajutor în lupte împotriva Cananiților. Această realitate tristă este descrisă în cântarea Deborei: "Mai marii lui Isahar au fost cu Debora, și Isahar a venit după Barac....La pâraul lui Ruben, au fost mari hotărâri. Pentru ce ai rămas în mijlocul staulelor, să auzi behăitul oilor? Galaadul de dincolo de râu nu și-a părăsit locuința. Pentru ce a stat Dan pe corăbii?" Jud.5:15-17) Marsh are dreptate când afirmă că "în cea mai pură formă, anarhia elimină interacțiunea personală. Înclinația oamenilor spre egoism tinde să rănească pe ceilalți. ... Datorită acestui caracter izolaționist, este imposibil să mobilizezi resursele în anarhie."<sup>5</sup> Idealul pe care l-au visat evreii la ieșirea din Egipt, idealul cântat după trecerea Mării Roșii prin cuvintele "poporul pe care Ți l-ai răscumpărat... îi vei duce și-i vei așeza pe muntele moștenirii Tale, în locul pe care Ți l-ai pregătit ca locaș, Doamne, la Templul pe care mâinile Tale l-au întemeiat, Doamne!"(Ex.15:16-17), s-a risipit.

Instituțiile teocrației s-au deteriorat. După generația lui Iosua, noua generație "nu cunoștea pe Domnul nici ce a făcut El pentru Israel"(Jud.2:10). Nu se mai vorbește de aproape nici un element religios. Cât despre locul de închinare, nu se mai spune nimic. Nu se mai spune dacă poporul s-a mai adunat să aducă jertfe, dacă le-au adus într-un sin-

---

<sup>5</sup>. John A. Marsh, *What is Fair*, <http://www.marshcommentary.com/notes/what-is-fair.htm>, (20.02.2003).

gur loc, sau fiecare unde a considerat el.<sup>6</sup> Cele două jertfe care apar (Jud.6:18, 13:16), sunt în contextul teofaniilor, ca răspuns la intervenția lui Dumnezeu. Din punct de vedere al marelui preot, cu Fineas se întrerupe linia genealogică, fără a mai ști ceva până la Eli. În ciuda acestor realități, evreii au continuat să fie un popor religios. Relațiile lor cu Cananiții au avut impact multiplu asupra lor; economic, social dar și religios. Ei au început să se asemene tot mai mult cu ei, adoptând credința, idolii și practicile lor imorale. Baal Berit devine dumnezeul lor (8:33) căruia îi aduc închinare în casa de la Sihem (9:46).

Dumnezeu, stârnit în gelozia Lui a trimis judecata asupra poporului Său prin diferite popoare care îi ataca și îi asuprea. La limita inferioară a puterilor, poporul își amintea de Dumnezeu și striga după eliberare. Atunci Dumnezeu le ridica lideri, în persoanele judecătorilor, care erau "eliberatori (lit. *salvatori*) împuterniciți de Duhul lui Dumnezeu, chemați să elibereze și să conducă poporul în timp de opresiune și declin."<sup>7</sup> Rezolvarea era doar temporară pentru că poporul aluneca în aceleași practici păgâne care aduceau mânia lui Dumnezeu peste ei, ...și astfel acest ciclul se repeta.

Anarhia este extrema cea mai greu de îndurat pentru un popor, mai ales pentru poporul evreu. Ei au avut experiențe minunate fiind sub autoritatea lui Dumnezeu și aveau un termen de comparație. Din acea stare înaltă, au ajuns fără împărat în Israel, cu cetățeni risipiți care făceau ce le plăcea fiecăruia. Identitatea națională le era zdruncinată, dorința de

---

<sup>6</sup>. Doar în capitolul 21:19 se amintește de existența unei sărbători anuale (dar nu e amintită care) în care fetele ieșeau să joace (21:21).

<sup>7</sup>. Young, 170.

autoritate și de siguranță a ajuns așa de mare încât, erau gata să se agațe de orice persoană care promitea că îi va guverna. Din punct de vedere sociologic, Nicolae Grosu vorbește despre o nevoie socială de autoritate care este foarte mare. Exemplul dat este sugestiv:

În timpul celui de-al doilea război mondial, când, sub presiunea armatei germane, autoritățile iugoslave au părăsit Belgradul, cartierele mărginașe luând cu asalt cartierele rezidențiale, populația a resimțit ca necesitate acută de moment intrarea cât mai grabnică a armatei germane, care, ca instituție, deși de ocupație, era conjunctural preferabilă în comparație cu haosul specific vidului de autoritate.<sup>8</sup>

Poporul evreu a avut ocazia, cu un preț enorm, să guste și din această formă de guvernare – anarhia. Efectul creat în inima lor a fost asemănător cu panica. Cu toate că ultimul judecător, Samuel, a început să aducă o stare de stabilitate și de bine național, făcând pași importanți în recâștigarea identității naționale și spirituale, poporul s-a îndreptat ireversibil spre o nouă formă de guvernare – monarhia.

## Monarhia

Monarhia este forma de guvernare în care autoritatea aparține unei singure persoane - regele. Poporul evreu sătul de anarhie, a avut la început încercări timide spre o astfel de guvernare, ca apoi, să își exprime unanim cererea pentru un împărat. Din marea criză a anarhiei, poporul nu a mai solicitat ajutorul Domnului ci au cerut un împărat care să îi ia în stăpânire.

---

<sup>8</sup>. Grosu, 182.



## Încercări timpurii de monarhie

În perioada grea descrisă în cartea Judecători, poporul dispersat era gata să se agațe de orice pentru siguranța și stabilitatea lor. Ei vedeau alte națiuni (cetăți) unite sub conducerea unui împărat și credeau că aceasta le dă superioritate. De aceea, în urma biruinței asupra Madianiților, poporul i-a propus lui Ghedeon să fie împăratul lor. Propunerea lor a fost chiar mai curajoasă: "Domnește peste noi, tu și fiul tău și fiul fiului tău..." (Jud.8:22). Acest limbaj, observă Willis, "sugerează faptul că poporul i-a cerut să stabilească o dinastie."<sup>9</sup> Ghedeon avea convingerea că peste ei ar trebui să domnească Iahve: "Eu nu voi domni peste voi, nici fii mei nu vor domni peste voi, ci Domnul va domni peste voi" (Jud.8:23). Ei au și avut parte, spre nefericirea lor, de domnia incompetentului Abimelec. Capitolul 9 este o parabolă care îi face caricatura lui Abimelec care nu înțelege locul și măsura lui, dar și a poporului care "a fost destul de neînțelept să caute protecție la un împărat pământesc."<sup>10</sup> O propunere similară a fost făcută apoi, în momente de strâmtorare militară și economică, lui Iefta (Jud.11:5-11). Se observă că ei doreau "un rege peste un oraș-stat sau district, așa cum aveau Cananiții. Această cerere arăta că erau nemulțumiți cu condițiile existente și tânjeau după un guvern mai stabil."<sup>11</sup> Aceste încercări nu au avut sorț de izbândă.

Dorința lor după un rege a fost legitimă. Young observă că atunci "când poporul nu are conducător ar trebui să se nască în el dorința după

---

<sup>9</sup> John T. Willis, *The World and Literature of the Old Testament* (Austin, Texas: Sweet Publishing Company, 1979), 137.

<sup>10</sup> Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978), 148.

<sup>11</sup> Willis, 137.

un rege adevărat. Deci prin perioada judecătorilor, poporul a fost adus să vadă nevoia după un rege.”<sup>12</sup> Normal ar fi fost să se întoarcă la Regele lor, care să domnească veșnic peste ei.

## **Timpul lui Samuel**

Cartea întâi Samuel reprezintă o tranziție de la perioada judecătorilor la monarhie. Această trecere este prezentată de Zuck ca fiind mai dramatică decât părea. El precizează:

Erau două forțe care acționau concomitent în Israel. Forța centrifugă era tendința de fragmentare în organizații tribale individuale. Aceasta este vizibilă în Exod și parțial, în călătoria prin pustie; în luarea țării de Ruben, Gad și Manase; în războiul Beniamit; ... Forța centripetă, adunând împreună oameni ce erau disperați cultural și geografic, a centrat închinarea la locuința lui Iahve: întâi Tabernacolul apoi Templul.<sup>13</sup>

Samuel a avut o slujbă foarte grea luptând cu forța centrifugă, de fragmentare. El, ultimul judecător, a fost o persoană carismatică integră, ocupând, asemenea lui Moise mai multe oficii. El “a slujit semințiile cu credincioșie într-o perioadă critică a istoriei biblice, când presiunea exterioară făcută de Filistenii a cerut schimbări sociale și politice imense.”<sup>14</sup> Munca lui de a judeca poporul mergând în circuit pe le ei, i-a ajutat să mai spere în binele lor ca națiune.

Pentru Israelul greu încercat, prezența lui Samuel era ca un far în noapte. Speranțele au început să încolțească și nu degeaba. Cartea 1

---

<sup>12.</sup> Young, 170.

<sup>13.</sup> Zuck, 117.

<sup>14.</sup> LaSor, Hubbard și Bush, 229.

Samuel începe cu o nașterea unui băiat cerut cu lacrimi de mama lui. El este adus la Templu, unde, prezența lui se face simțită prin faptul că Dumnezeu a început să îi vorbească.<sup>15</sup>

Samuel a fost folosit de Dumnezeu într-un mod aparte. Astfel pacea a fost restaurată sub Samuel, cel mai înțelept și sfânt conducător de la Iosua, și așa cum a afirmat William Smith, “părea că teocrația a fost restabilită.”<sup>16</sup> Așteptările cititorului ar fi ca, după victoria mare de la Eben-Ezer, poporul să fie mulțumit și să caute să asculte mai mult de Dumnezeu prin gura lui Samuel. Această perioadă de pace și liniște a fost folosită de popor ca o oportunitate pentru a aduce vechea lor cere, de a avea un împărat. Ei nu au înțeles nici după victoria de la Eben-Ezer ca nu împăratul era elementul care le lipsea – ei au biruit pe Filistenii, care aveau împărat, fără a avea împărat – ci tocmai dependența lor de Dumnezeu.

## **Cerea poporului**

Poporul evreu a venit la Samuel cu o cerere clară “pune un împărat peste noi să ne judece, cum au toate neamurile”(1Sam.8:5). Smith observă că de mult timp, chiar de pe vremea judecătorilor, evreii își doreau împărat. Motivația era dublă: pe de o parte era invidia față de monarhiile înfloritoare din jur, iar pe de alta era amărăciunea cauzată de

---

<sup>15</sup>. Ronald F. Youngblood, “First Samuel”, *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gæbelein (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992), 3:592.

<sup>16</sup>. William Smith, *Old Testament History: From creation to the Return of the Jews from captivity* (Joplin, Missouri: College Press, 1970, Thirteenth Printing, 1992), 400.

acea dezordine din țara unde nu era împărat.<sup>17</sup> Ei doreau neapărat un împărat cum au toate celelalte națiuni. Ei credeau că stabilitatea și siguranța pot fi obținute numai prin organizarea poporului sub o căpetenie umană cu toate că toate victoriile lor de până acum au fost sub conducerea lui Dumnezeu. Implicația clară a cererii lor era că Dumnezeu nu e suficient pentru a le da victorie împotriva dușmanilor lor. Ideea lor pentru împărat poate fi sumarizată în trei: “un *lider* gata permanent să meargă înaintea lor în război, un *judecător* care să slujească neîntrerupt prin descendenți ereditari și un *tribunal* investit cu demnitate și măreție.”<sup>18</sup> Observația poporului era adevărată, dar soluția propusă nu era cea mai bună. Samuel a răspuns solicitării lor.

### Răspunsul lui Samuel

Samuel era speriat de ideea unei monarhii așa cum o cerea poporul. Monarhiile din jur erau absolutiste și poporul și-ar fi pierdut libertatea slujind asemenea regi. Samuel știa și motivația pentru care ei cer un împărat. În 1Sam.12:12 le-a spus deschis poporului: “Apoi când ați văzut că Nahaș, împăratul fiilor lui Amon mergea împotriva voastră mi-ați zis: ‘Nu, ci un împărat să domnească peste noi’. Și totuș, Domnul, Dumnezeul vostru era împăratul vostru.” Young și explică faptul că Samuel a obiectat la maniera în care a fost făcută cererea. “Poporul nu a cerut un împărat pentru binele teocrației divine. Ei doreau un împărat pentru a fi ca toate neamurile din jurul lor, și trăsătura distinctivă a teocrației era că Israel trebuia să fie diferit de popoarele din jur.”<sup>19</sup>

---

<sup>17.</sup> Ibid., 400.

<sup>18.</sup> Smith, 400.

<sup>19.</sup> Young, 100.

Este interesantă opinia conform căreia Samuel nu l-ar fi uns pe Saul ca rege, ci doar comandant militar. Ea este susținută de Harrison pe baza a doi termeni folosiți pentru conducători astfel:

În două pasaje referitoare la Saul (1 Sam.9:16, 10:1), textul ebraic spune că Samuel l-a uns pe Saul ca דיגן nu ca מלך peste Israel. În mod similar, David este numit în mai multe ocazii cu același termen (1Sam.13:14, 25:30; 2Sam.5:2, 6:21) ... Nu a fost intenția nici a lui Samuel nici a căpeteniilor de trib să îi întroneze pe Saul și David ca regi, ci doar conducători militari ai confederației tribale. דיגן a fost în cel mai bun sens o figură carismatică și nu a fost niciodată intenția să fie înțeles ca un monarh.<sup>20</sup>

Această părere este greu de susținut din două motive. (1) Termenul este folosit nu numai pentru Saul, pe care Samuel nu l-a agreat ca rege, ci și pentru David, Solomon (1Împ.1:35) și chiar Ieroboam (1Împ.14:7). (2) Apoi există posibilitatea foarte mare ca acești termeni să fie interschimbabili, lucru confirmat de aceeași sursă: "În practică, diferența dintre aceste două cuvinte a devenit rapid imposibil de menținut, situație care a fost aparent prezentă în ultima parte a vieții lui Saul (1Sam.15:1, 17:2; 2Sam.5:2)."<sup>21</sup> Samuel deci, s-a opus direct cererii poporul de a unge un rege, dar când a primit porunca de la Dumnezeu, l-a uns pe Saul ca rege.

---

<sup>20</sup>. Harrison, 707. Termenul דיגן este definit de Girdlestone ca "lider sau călăuză, în general tradus prinț sau căpitan, și este folosit pentru conducător de mai multe ori, în special în cartea Cronici. Vezi Is.55:4, Dan. 9:26 și 11:12" Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1953), 249.

<sup>21</sup>. Harrison, 708.

## Răspunsul lui Dumnezeu

Părerile sunt împărțite când este vorba să se răspundă la întrebarea "a dorit Dumnezeu să fie monarhie în Israel, sau nu?" Unii cercetători cred că Dumnezeu a planificat să fie împărat în Israel<sup>22</sup> pentru a pregăti calea lui Mesia, Împăratul care va veni. "Întâi și doi Samuel reflectă cu acuratețe atât necesitatea unui rege, cât și implicațiile periculoase la o asemenea mișcare. Că Dumnezeu folosea regii ca o pregătire pentru Regele regilor este un argument pentru monarhie în Israel. Faptul că majoritatea regilor lui Israel au falimentat în a împlini rolul destinat lor este o mărturie a pericolelor intrinseci ale monarhiei."<sup>23</sup> LaSor, Hubbard și Bush văd un nou argument pentru monarhie și în modul în care a acționat Dumnezeu când Saul, primul împărat, a falimentat. Porunca nu a fost să se întoarcă la vechea formă de conducere confederală ci să caute un alt împărat.<sup>24</sup> Cu toate că Dumnezeu a folosit acest moment să înceapă o nouă etapă în istoria poporului Său, trebuie observat că Dumnezeu nu a poruncit să aleagă un rege. Inițiativa, insistentă chiar, a venit de la popor.

O a doua părere este că Dumnezeu doar a îngăduit ca Israel să aibă un Împărat pentru că poporul l-a cerut insistent. Nu era momentul potrivit, nu era omul potrivit, a fost o imaturitate a poporului să ceară împărat. Argumentele sunt multiple.

---

<sup>22.</sup> Walther Zimmerli prezintă împărații ca un dar de la Dumnezeu. Vezi Walther Zimmerli, *Old Testament Theology* (John Knox Press, Atlanta, 1978), 86-93.

<sup>23.</sup> LaSor, Hubbard și Bush, 235.

<sup>24.</sup> Ibid., 238.

Dumnezeu nu vorbește în Lege despre acest mod de conducere. Singurul pasaj în care este amintit regele apare în treacăt în Deut.17:14-20. Legea nu a avut ca scop stabilirea monarhiei. "Legea este opțională, dar cerințele pentru împărat sunt stricte", susține Young.<sup>25</sup> Textul acesta este profetic. Cuvintele "vreau să pun peste mine un împărat ca toate neamurile care mă înconjoară" (Deut.17:14), sunt aproape identice cu cele spuse peste mai bine de 300 de ani de popor lui Samuel. Means sugerează că "În Deut.17:14-20 Dumnezeu a profețit că Israel va avea un împărat, dar nu a dorit ca ei să devină independenți de El. Dumnezeu nu a intenționat niciodată ca Israel să aibă un alt rege. ... Israel în căderea lor au devenit nerăbdători. Ei au cerut un rege asemenea tuturor națiunilor înconjurătoare. Dumnezeu le-a ascultat cerea."<sup>26</sup>

Expresia "ca toate neamurile care ne înconjoară" este în totală discordanță cu întregul mesaj al Pentateuhului, în care, Dumnezeu le cere să fie sfinți pentru El și să fie radical diferiți de toate popoarele din jur.

Descrierea împăratului este făcută în termeni critici la monarhii cunoscute. Împăratul nu trebuie să aibă mulți cai, bani și soții pentru el (v.16-17) ca referință la Solomon. Mai mult, la inaugurare el trebuia să copieze Legea pe care să o studieze pentru a învăța reverența și ascultarea, așa încât puterea lui să nu-i corupă relațiile cu frații lui, ca el și fii lui să continue mult în împărăție (v.18-20).<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup>. Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1970), 99.

<sup>26</sup>. Henrietta C Mears, *What The Bible is All About* (Glendale, California: Regal Books, 1974), 110.

<sup>27</sup>. George Arthur Buttrick, ed. *The Interpreter's Bible*, 12 volume, (Abingdon

Monarhia ar fi trebuit să aibă un alt debut. Dr. Vasile Talpoș prezintă ca o primă cerință pentru împărat alegerea divină. "În Israel, împăratul trebuia să fie ales de Dumnezeu și să fie din mijlocul poporului Israel."<sup>28</sup> Acest lucru nu s-a întâmplat la primul împărat. Von Rad afirmă uimit: "nu poate fi înțeles clar cum această inițiativă a poporului se raportează la alegerea divină."<sup>29</sup>

Imaginea împăraților aleși de popor au dus Evreii pe o pistă falsă în ce privește așteptările lor de la Mesia. Ei aveau în minte un împărat care să se așeze pe scaunul lui David și să conducă un imperiu universal de pace și prosperitate cum nu au avut niciodată.<sup>30</sup>

Hristos a fost prezentat foarte clar în Deuteronom ca mare prooroc. (Deut.18:18) Era mult mai ușor de recunoscut pentru Evrei și avea o rezonanță mult mai spirituală decât împărații. Nu la voia întâmplării apare așa de aproape de capitolul 17.

Dumnezeu nu i-a felicitat pe evrei pentru petiția lor. Cerea lor era un semn al îndepărtării de Dumnezeu. În acel moment Dumnezeu a acceptat cerea lor, dar nu în termenii lor, nici fără urmări. Ei vor regreta acest demers și nu vor vedea o binecuvântare în Saul. Dar ca de fiecare dată, poporul trebuia să se convingă singur.

---

Cokesbury Press, Nashville, New York, 1953), 2:441.

<sup>28.</sup> Vasile Talpoș, *Studiu Introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament* (București: Editura Didactică și Pedagogică, R.A. 1999), 169.

<sup>29.</sup> Gerhard Von Rad, *Deuteronomy, A Commentary* (The Westminster Press, Philadelphia, 1966), 120.

<sup>30.</sup> George Arthur Buttrick, ed. *The Interpreter's Bible*, 12 volume, (Abingdon Cokesbury Press, Nashville, New York, 1952), 1:373-4.



Dumnezeu a răspuns lui Samuel: "Ascultă glasul poporului în tot ce-ți va spune; căci nu pe tine te leapădă, ci pe Mine mă leapădă, ca să nu mai domnesc peste ei." (1Sam.8:7) Cei care aveau să suferă cel mai mult era evreii care vor păși într-un nou stadiu în dezvoltarea lor ca națiune.

Pașii parcurși din acest moment au fost dictați de Dumnezeu. 1Samuel 8:11-8 nu sunt cuvintele unui Samuel rănit de modul în care poporul s-a dispensat de el, ci cuvintele lui Dumnezeu: "...dar înștiințează-i, și fă-le cunoscut dreptul împăratului care va domni peste ei." (v.9) Samuel le-a adus la cunoștință implicațiile monarhiei pe care au cerut-o ei. Cuvintele pentru popor sunt foarte dure (v.11-18). Poporul va suferi mai mult având un rege: (1) Familia lor va suferi. Împăratul pe care îl cer ei le va lua fii să lupte, îi va folosi pentru a muncii pământurile lui și pentru a face arme pentru el, iar fetele lor vor face miresme și mâncare pentru casa împăratului. (2) Din punct de vedere al hranei vor suferi, pentru că cea mai bună parte din recoltă va fi luată pentru împărat. (3) Economic vor suferi pentru că robii, roabele, animalele vor fi la dispoziția împăratului. (4) Din punct de vedere al libertății vor suferi, devenind robii împăratului. (5) Religios vor suferi, pentru că atunci când vor striga către Domnul împotriva împăratului, nu vor fi ascultați. Youngblood subliniază: "Cuvintele cheie în aceste 'drepturi ale împăratului' sunt 'va lua' (v.11, 13-17) și 'ce este mai bun' (v.14, 16). Iahve și Samuel ar vrea să le spună 'oameni buni, nu știți ce cereți, vă vindeți singuri robi, ca toate neamurile din jurul vostru, vă privați de libertate, familie, viitor! Nu este prea târziu, renunțați acum!'

Poporul însă, ca și când nu ar fi auzit ce a spus Samuel, a răspuns: "Nu!...ci să fie un împărat peste noi, ca să fim și noi ca toate

neamurile; împăratul nostru ne va judeca, va merge în fruntea noastră, și ne va cârmui în războaiele noastre” (v.19-20).

Samuel fără alte cuvinte a spus Domnului cuvintele lor și le-a dat drumul acasă. Este sugestivă maniera în care Samuel a încheiat discuția: “Duceți-vă fiecare în cetatea lui”. Ultima încercare a lui Samuel de a împiedica poporul să facă o greșală iremediabilă era irosită. Lui Samuel nu îi rămânea altceva decât să plângă și să se roage pentru poporul lui.

### **Primul împărat**

Poporul a avut, în sfârșit, un împărat. A fost unul chipeș, care îi întrecea pe toți în înălțime, dintr-o familie înstărită din Beniamin. Ba mai mult, era și smerit, o calitate deloc neglijabilă în poziția pe care o avea. Saul a funcționat mai mult ca un judecător decât ca un rege. Duhul Domnului a venit peste el (1 Sam.10:6; 11:6), ca și peste judecători (Jud.13:25, 14:6). Când Israel era atacat de forțe străine, Saul alegea armată din toate semințiile, asemenea judecătorilor. De fapt asta au cerut evreii. Selby și West observă că “sub administrația lui Saul, organizarea tribală a rămas aproximativ ca sub confederație. Nu a existat o reorganizare a țării în districte administrative, nu birocrație de curte,...nu organizare formală militară.”<sup>31</sup>

Este adevărat că poporul a avut lupte și un împărat care să meargă în fruntea lor, dar ca națiune nu au fost mai puternică. Nici Ierusalimul nu a fost cucerit, ci lăsat tot Iebusiților. Ceea ce a pătruns mai ușor în Israel au fost influențele păgâne.

---

<sup>31</sup>. Donald J Selby și James King West, *Introduction to the Bible* (New York: The Macmillan Company, 1971), 187.

Prima influență păgână asupra lui Saul a fost *asumarea rolului pre-oțesc*. În Israel, rolurile erau foarte clare și nu se interferau. La egipteni, Cananiți, Babilonieni, lucrurile stăteau altfel. La Egipteni, "Faraonul era numit 'dumnezeu' și este considerat 'fiu de dumnezeu'<sup>32</sup>... Regele este mediator între cer și pământ, și de el depinde prosperitatea și fertilitatea țării."<sup>33</sup> Regii timpurii ai Babilonului au pretins statut divin și onoruri în timpul vieții, și le plăcea să se prezinte ca 'Mare Preot'. Walther Eichrodt observă că "de la dinastia lui Hammurabi acest aspect s-a transmis și s-a creat precedentul pentru ideea suveranității."<sup>34</sup>

În Israel, afirmă Wright, "spre deosebire de faraonii Egipteni, împăratul Israelit nu este considerat zeu"<sup>35</sup>. El nu era nici mediator între Iahve și popor, așa cum pretindeau regii Mesopotamieni. Aceste poziții străine erau de dorit pentru Saul, care, înregistrează primul lui eșec tocmai în acest domeniu. La Ghilgal, a fost pus într-o situație limită. Ceea ce i-a spus Dumnezeu prin Samuel, nu se potrivea cu realitatea. Filistenii se apropiiau, poporul se risipea și el trebuia să asculte de Domnul și să aștepte pe Samuel să vină să aducă jertfa. Întârzierea fiind prea mare, după părerea lui, Saul a acționat asemenea unui monarh păgân<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup>. Pe peretele templului din Luxor se vede cum zeul Amon-Re îl concepe pe rege cu mama regină.

<sup>33</sup>. Walther Zimmerli, *Old Testament Theology* (Atlanta: John Knox Press, 1978), 88.

<sup>34</sup>. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), 1:438.

<sup>35</sup>. George Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, Studies in Biblical Theology 2 (London: SCM, 1950), p. 63., în House, 184.

<sup>36</sup>. Aceeași greșeală a repetat-o în mândria lui marele strateg, administrator și politician, Ozia. (2 Cr.26:16-21)

asumându-și rolul preoțesc: “Atunci Saul a zis: ‘Aduceți-mi arderea de tot și jertfele de mulțumire.’ Și a jertfit arderea de tot.” (1 Sam.13:9) Cu această ocazie Domnul i-a luat dinastia.

A doua influență asupra lui Saul a fost *autocrația*. În Orient, regele era privit ca „o ființă supremă în fața căruia toți supușii stăteau ca sclavii în fața stăpânilor, fără nici un drept asupra ființei sau proprietății lor.”<sup>37</sup> Conform acestei concepții, împăratul ocupa de fapt locul lui Dumnezeu. Saul a început smerit, ascuns printre vase, dar în timp a început să ignore nu numai pe supuși ci pe Dumnezeu. Episodul cu Amalec a fost o demonstrare clară a acestei independențe autocrate. Saul a avut explicații spirituale și populiste cu privire la ce a făcut, dar actul era clar – a ignorat porunca Domnului, făcând din voința lui, voința supremă. Aici s-a frânt și relația lui Saul cu Samuel dar și împărăția lui.

A treia ispită asupra lui Saul a fost încheierea alianțelor internaționale, care erau mijloace de siguranță. Pe timp de pace alianțele ofereau un statut privilegiat în tranzacțiile comerciale, iar în timp de război asigurau sprijinul militar. Ambele aspecte sunt clar interzise de Dumnezeu. Împăratul nu trebuia să aibă mulți cai pentru că acumularea de cai semnifica bogăție sau resurse militare. Ambele indică o încredere în resursele proprii mai degrabă decât dependența de Dumnezeu. De asemenea împăratul nu avea voie să aibă multe neveste. Kalland explică faptul că numărul mare de neveste “reprezintă o asemănare cu curțile orientale, prin care nevestele erau modul în care se pecetluia un

---

<sup>37</sup>. George Arthur Buttrick, ed. *The Interpreter's Bible*, 12 volume, (Nashville, New York: Abingdon Cokesbury Press, 1952), 1:281.

legământ”.<sup>38</sup> Numărul mare de soții era astfel un simbol al puterii politice. Acest lucru denotă lipsa încrederii în Dumnezeu. Solomon și Ahab sunt exemple clare ale acestui adevăr. Saul a fost mai puțin prins în această cursă.

Ultima ispită, care a și fost fatală pentru Saul a fost idolatria. Aceasta este produsul final al celorlalte greșeli și abate inima de la Dumnezeu la idoli. Când a fost în mare strâmtoare Saul a apelat la vrăjitoare pentru a lua legătura cu Samuel. Experiența aceasta a fost tulburătoare pentru Saul, care, a doua zi s-a aruncat în sabia lui și a murit. Astfel, asumarea rolului de preot l-a costat dinastia, autocrația în neascultare de Dumnezeu l-a costat tronul, iar idolatria prin aflarea viitorului la vrăjitoare, l-a costat viața.

## **Asistența Divină**

Dumnezeu, datorită dragostei pe care o purta poporului Său și în spiritul legământului, nu i-a abandonat ci mereu le trimetea mesaje pentru îndreptare prin proroci. Prorocii, au fost oameni chemați de Dumnezeu cu o autoritate specială pentru o misiune specială. Prin ei Dumnezeu a transmis poporului Său mesajul că El continuă să fie în control, chiar dacă ei sunt o monarhie. Împăratul trebuia să asculte mesajul lui Dumnezeu transmis prin gura prorocului și să conducă poporul în ascultare și loialitate. Dacă nu o face va fi pedepsit. Legământul încă era valabil și Dumnezeu se obligă să îl respecte. Binecuvântarea și blestemul erau la dispoziția poporului și depindeau de acțiunile lui. Saul nu a

---

<sup>38</sup>. Ibid., 117.

reușit să asculte de Dumnezeu și rezultatele au fost dezastruoase pentru el și poporul lui.

În concluzie, poporul lui Dumnezeu ar trebui să fie condus de Dumnezeu. Dumnezeu a stabilit Teocrația ca forma de conducere pe care El o dorește pentru poporul Lui. Cu toate acestea, chiar de la începutul istoriei poporului ales, vedem cum, această conducere care trebuia să aparțină lui Dumnezeu a fost amenințată de diferite forme umane de conducere: democrația, anarhia sau monarhia nespirtuală.

Biserica lui Cristos este poporul lui Dumnezeu, iar aceste amenințări sunt reale și asupra ei. Fiecare formă de organizare umană poate fi o amenințare la conducerea exercitată de Dumnezeu. Conducerea congregațională poate derapa ușor în democrația, care, cu votul majorității, poate prelua conducerea care aparține lui Dumnezeu. Conducerea episcopaliană poate derapa spre monarhie, în care se face voia monarhului. Același lucru se poate întâmpla și cu forma prezbiteriană de conducere. Un grup poate greși la fel ca și un om sau o adunare, și poate lua decizii care sunt în contradicție cu voia lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că omul nu are nici un rol în conducere, pentru că anarhia este mai rea decât toate, mai ales pentru că adâncește spirala îndepărtării de Dumnezeu.

Preocuparea pe care trebuie să o aibă biserica lui Cristos astăzi este să fie loială Capului ei, Isus Cristos și să facă voia Lui. Conducătorii bisericilor trebuie să fie supuși voii lui Dumnezeu și să reprezinte interesele Lui în această lume decăzută spiritual. Astfel biserica va fi o ambasadă a cerului, în care se face voia Împăratului și unde se reflectă

RUSU, Timotei / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 129-155.

aromia și disciplina din cer, așa cum se rostește mereu: „precum în cer  
așa și pe pământ”.

## Bibliografie

Bush, W. Frederic. "Images of Israel: The People of God in The Torah", *Studies in Old Testament Theology*, Robert L. Hubbard, Ed. Dallas: World Publishing, 1992.

Cole, Alan. Exodus: *An Introduction and Commentary*, în Tyndale Old Testament Commentaries, D.J. Wiseman, ed., Leicester: Inter Varsity Press, 1977.

Driscoll, F. James. "Theocracy". <http://www.newadvent.org/cathen/14568a.htm>, (accesat 20.02.2003).

Dumbrell, J. William. *Covenant and Creation: A Theology of Old Testaments Covenants*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1984.

*Eastons Bible Dictionary*, <http://www.htmlbible.com/kjv30/easton/east3633.htm>, (20.02.2003).

Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Ensign, Harter Grayson. *You Can Understand the Bible*. Joplin, Missouri: College Press, 1978.

Girlestone, B. Robert. *Synonyms of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1953.

Grosu, Nicolae. *Tratat de Sociologie, Abordarea Teoretică* București: Editura Expert, 1999.



Harrelson, Walter. *Interpreting the Old Testament*. New York: Holt, Reinhart and Winston, Inc., 1964.

Harrison, K. Roland. *Introduction To The Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

House, R. Paul. *Old Testament Theology*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998.

Kaiser Jr., C. Walter. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978.

Kalland, S. Earl. "Deuteronomy", *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gæbelein. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992. Vol.3.

LaSor, S. William, Hubbard, A. David, și Bush, Wm. Frederic. *Old Testament Survey, The Message, Form and Background*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1982.

Marsh, A. John. *What is Fair*. <http://www.marshcommentary.com/notes/what-is-fair.htm>, (20.02.2003).

Martens, A. Elmer. *God's Design: A focus on Old Testament Theology*. Michigan: Baker Books House, Grand Rapids, 1981.

Mears, C. Henrietta. *What The Bible is All About*. Glendale, California: Regal Books, 1974.

Mickelson, A. Berkeley, și Alvera Mickelson. *Understanding Scripture: A Laymen's Guide to Interpreting the Bible*. Ventura: Regal Books, 1982.

Oehler, Friedrich Gustav. *Theology of the Old Testament*. New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 1883.

Orr, James. *Problem of the Old Testament*. New York: Charles Scribner's Son, 1923.

Palmquist, Stephen. *Theocracy And Ecclesiocracy In Jewish Religious History*, <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/bth/bthA.html>, (20.02.2003).

Palmquist, Stephen. *Alternative Versions And Perversions Of Theocracy*. <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/bth/bth4.html>, (20.02.2003).

Selby, J. Donald, și James King West. *Introduction to the Bible*. New York: The Macmillan Company, 1971.

Smith, William. *Old Testament History: From creation to the Return of the Jews from captivity*. Joplin, Missouri: College Press, 1970, Thirteenth Printing, 1992.

Talpoș, Vasile. *Studiu Introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament*. București: Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 1999.

Tenney, C Merrill. ed. *The New International Dictionary of the Bible: Pictorial Edition*. Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, 1987. S.v.Theocracy

Young, J. Edward. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1970.

Willis, T. John. *The World and Literature of the Old Testament*. Austin, Texas: Sweet Publishing Company, 1979.

RUSU, Timotei / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 129-155.

Zimmerli, Walther. *Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox Press, 1978.

Zuck, B. Roy. ed., *A Biblical Theology of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1991.



**Utopia libertății religioase în România  
postbelică. Bapțiștii din România în perioada de  
tranziție de la Monarhie la Republică  
(1945-1953) II**

**The Utopia of Religious Freedom in Postbelic  
Romania. Romanian Baptists in transition from  
Monarchy to Republic (1945-1953) II**

Asist. Drd. Teodor-Ioan COLDA

*Institutul Teologic Baptist din București*

*Academic Visitor attached to Balliol College*

*Faculty of Theology and Religion, University of Oxford*

teodor.colda@theology.ox.ac.uk

**Abstract**

In this paper the author tries to give a fair description and interpretation of the life of Baptist Churches in the period of transition from Monarchy to Republic in postbelic Romania, based on many unprecedented archive documents. The main focus of the paper is the problem of religious freedom in this very shifty period. Because of the persecution endured between the two world wars and during the nationalist and fascist regime of Antonescu, the self proclaimed absolute leader of Romania between 1940 and 1944, the Romanian Baptists tried to cope with the new situation established in their country at the end of the war, which seemed to be far better than before. Religious freedom was grant-

ed for all, first by His Royal Majesty King Michael and afterwards by the communists who managed to force the King into exile and transformed Romania into a republic. Though the communists were granting religious freedom through a new constitution they weren't really committed to the idea of freedom, because of their proletarian revolutionary beliefs. This reluctance to offer religious freedom was encouraged by historical precedents in which the Orthodox Church managed to drive the state into a sinister partnership of persecuting those who were considered sects, dangerous for an Orthodox nation. In these circumstances, and tired from being persecuted, Baptist leaders and Baptist churches were forced into an unusual relationship with the communists. First it seemed that there couldn't be any wrong or any danger in having a relationship with the state which is willing to grant religious freedom even for religious minorities. But in an atheistic and communist state religious freedom becomes a utopia.

**Keywords:** Baptist, Orthodox, Church, State, Persecution, Communism, Second World War

După 23 august 1944 pentru România lucrurile nu mai puteau rămâne cum au fost. Ficare a reușit să ajungă în cele din urmă la această concluzie. Unii au înțeles lucrurile devreme sau cel puțin au fost precauți. Se recunoaște poziția controversată a patriarhului Nicodim Munteanu odată cu 23 august în telegramele trimise Regelui Mihai, primului ministru, general Constantin Sănătescu, ministrului Culturii Naționale și Culetelor, general Ion Boițeanu și prin *Pastorală [dată]* cu prilejul încheierii

*armistițiului între România și Marii Aliați din 23 august 1944.*<sup>1</sup> După 1948 lucrurile au devenit periculos și dureros de evidente. În noul context proletar existența unor instituții considerate vechi, burgheze, reacționare era problematică. Cultele se aflau pe lista neagră a partidului, iar problema religioasă trebuia să primească o atenție sporită din partea noului regim. Fiecare cult era pe cont propriu în fața tăvălugului comunist. Biserica ortodoxă a sperat să poată menține modelul relației Biserică-Stat din perioada interbelică.<sup>2</sup> Cristian Vasile crede că „Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-catolică erau considerate Biserici românești, iar prima instituție ecleziastică, în care se regăsea marea majoritate a românilor, era în continuare proclamată Biserică dominantă, la fel ca în perioada interbelică.”<sup>3</sup> Se miza pe același principiu aprioric al spiritului național-ortodox, care chiar și pentru teologul ortodox, ce-i drept din spațiul extraromânesc, pare bizar: „Părerea după care cineva ar vrea să întemeieze unitatea unei Biserici locale pe un principiu politic, etnic ori cultural, este socotită de către Biserica Ortodoxă ca o erezie care poartă denumirea speciala de filetism.”<sup>4</sup> Dar probabil că era mai nimerită din partea bis-

---

<sup>1</sup> Cristian VASILE, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu communist* (București: Curtea Veche, 2005), pp. 24-27.

<sup>2</sup> „România utilizează însă factorul religios și pentru promovarea propriilor interese de politică externă în sfera balcanică, ce se voia a fi expresia forței spirituale regăsite după Unirea din 1918. În stadiul actual a cercetărilor asupra subiectului, nu se poate afirma cu certitudine dacă Biserica Ortodoxă Română a promovat propria politică vizavi de URSS.” Mirel BĂNICĂ, *Biserica Ortodoxă Română, stat și societate în anii '30* (Colecția Document; Iași: Polirom, 2007), p. 125.

<sup>3</sup> Cristian VASILE, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>4</sup> Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (București: Anasatasia, 1990), p. 42.

ericii ortodoxe, ca biserică majoritară și cu influență în aparatul politic, o atitudine de protest față de noul regim. Aceasta este și opinia profesorului Lucian Boia, care face apel la poziția de autonomie a bisericii ortodoxe față de stat. „Biserica, atunci, nu a protestat. Era, totuși, de bine, de rău, singura instituție oarecum autonomă în raport cu puterile statului.”<sup>5</sup> Într-adevăr, biserica ortodoxă avea autonomie, dar într-o relație cu statul, care s-a dovedit deosebit de avantajoasă până la acel moment. În contextul unui regim ateist o relație cu statul în baza vechilor orientări era, principial vorbind, dilematică. Chiar dacă biserica ortodoxă se frământa cu problematica păstrării vechilor orientări, cultele minoritare se confruntau cu problemele noilor orientări. Relația cultelor minoritate cu statul s-a rezumat în cel mai fericit caz la toleranță, iar de cele mai multe ori la persecuție. Ce perspective puteau avea cultele minoritate în contextul noilor orientări?

## **Pericolul orientărilor vechi**

Perioada 1946-1953 este cea mai dură perioadă a regimului comunist în România. Este acea perioadă stalinistă a comunismului românesc. Sunt ani de teroare, de opresiune, de intimidare a intelectualității românești, a clerului, dar și a omului de rând, a românului harnic etichetat ca și chiabur. În această perioadă în România comuniștii lansează un plan de inginerie socială după model sovietic. Rezistența era futilă (vezi Testimoniul 1). Înlăturarea elementelor inconfortabile regimului, dislocări mari de populație, reducerea la tăcere a celor care puteau să observe corect realitatea, reeducarea (vezi „Experimentul

---

<sup>5</sup>. Lucian BOIA, *De ce este România altfel?* (București: Humanitas, 2013), p. 108.



Pitești” sau „Fenomenul Pitești”, 1949-1952<sup>6</sup>) erau preocupările regimului în acești ani de teroare stalinistă. Observația lui Misha Glenny este corectă: „Cei care au căutat să mențină tradiții și idei independente au fost hărțuiți și torturați de către Securitate.”<sup>7</sup> Teroarea psihică în care trăiau slujitorii bisericilor era cumplită. Profesorul Ioan Bunaciu, tânăr păstor în Cluj la acea vreme, mărturisește: „mi-am pregătit un geamanta mic cu haine groase în el și așteptam să fiu ridicat în oricare noapte de Securitate, mai ales că în Cluj fuseseră ridicați, în diverse nopți, păstori reformați, preoți catolici și ortodocși.”<sup>8</sup> Așadar bisericile și liderii lor nu au protestat și nu au intervenit în favoarea celor oprimați.<sup>9</sup>

Persoanele cu influență, cei considerați formatori de opinie erau ținta noului regim. Ei trebuiau convinși să cânte la unison sub bagheta regimului sau să înfrunte gulagul.<sup>10</sup> Comuniștii aveau mijloace de per-

<sup>6</sup> Vezi Virgil IERUNCA, *Pitești* (Madrid: Limite, 1981); Idem, *Fenomenul Pitești* (București: Humanitas, 1990); Alin MUREȘAN, *Pitești. Cronica unei sinucideri asistate* (Polirom: Iași, 2008); Idem, *Casa terorii. Documente privind penitenciarul Pitești* (Iași: Polirom, 2010).

<sup>7</sup> Misha GLENNY, *The Rebirth of History. Easter Europe in the Age of Democracy* (London: Penguin Books, 1993, second edition), p. 96.

<sup>8</sup> Prof. dr. Ioan BUNACIU, „Providența divină în viața mea: timpul mărturisirilor”, *Jurnal teologic* 2 (2003), p. 15.

<sup>9</sup> Alan Scarfe critică această atitudine a baptiștilor din România, diagnosticându-i cu „auto-absorbție” (*self-absorption*). Alan SCARFE, „Romanian Baptists and the state” în *Religion in Communist Lands* 4:2 (1976), p. 15.

<sup>10</sup> Despre gulag vezi Alexandr SOLJENITÎN, *Arhipelagul Gulag* (București: Univers, 2009); Anne APPLEBAUM, *Gulagul. O istorie* (Istorie contemporană; București: Humanitas, 2003). Despre gulagul românesc vezi Radu MĂRCULESCU, *Mărturii pentru Judecata de Apoi adunate din gulagul românesc* (București: Humanitas, 2012); Adriana GEORGESCU, *La început a fost sfârșitul* (București: Humanitas, 1992).

suadare multiple. Cel mai simplu era să le ofere liderilor religioși contexte în care să poată să-și prezinte poziția față de noul regim din România. Pastorul Richard Wurmbrand prezintă impresii de la o întrunire a reprezentanților cultelor la sediul parlamentului R.P.R. Erau prezenți peste patru mii de preoți, pastori și slujitori ai tuturor cultelor. Preoți și pastori se întâlneau în discursuri elogioase la adresa comunismului, asigurând noul regim de loialitatea bisericilor.<sup>11</sup> Wurmbrand mărturisește: „Un episcop ortodox și-a pus secerea și ciocanul pe robă [patrafir] și le-a cerut preoților lui să nu-i mai spună ‚sfinția voastră’, ci ‚tovarășe episcop’. Preoți ca Pătrășcoiu și Roșianu au fost mai direcți. Au devenit ofițeri ai poliției secrete.”<sup>12</sup> Referindu-se la Congresul tineretului cultului baptist de la Reșița, 16-18 august 1946, pastorul spune: „Am participat la Congresul baptiștilor în orașul Reșița – un congres ținut sub steagul roșu, unde imnul Uniunii Sovietice a fost cântat în timp ce toată lumea stătea în picioare. Președintele baptiștilor<sup>13</sup> l-a slăvit pe Stalin ca fiind un mare învățător al Bibliei și a spus că Stalin nu a făcut altceva decât să împlinească poruncile lui Dumnezeu.”<sup>14</sup>

Comuniștii aveau și alte mijloace de persuadare. În această perioadă au fost trimiși la închisoare mii de credincioși ai tuturor cultelor (vezi Testimoniul 2). Nu doar membrii clerului au fost închiși, ci și oameni simpli: țărani, tineri și tinere, pentru că au îndrăznit să-și

---

<sup>11</sup>. Richard WURMBRANDT, *Tortured for Christ* (Penrith, Australia: Stephanus Publications, 1998), 6.

<sup>12</sup>. Ibid., p. 7.

<sup>13</sup>. În acea perioadă funcția de președinte al Uniunii Baptiste era ocupată de pastorul Ioan Dan (1945-1951).

<sup>14</sup>. Richard WURMBRANDT, *Op. cit.*, p. 7.

mărturisească credința în Hristos.<sup>15</sup> Alții au fost deportați în Bărăgan. Aici este concludent exemplul familiei fratelui Alexa Popovici, la acea vreme pastorul Bisericii Baptiste „Speranța” din Arad, președintele Comunității Bisericilor Baptiste din Arad, profesor la Seminar și redactor-șef al revistei *Farul Creștin* (vezi Testimoniul 3).

Tot acum, s-a impus cenzura comunistă, astfel că în anul 1948 erau interzise 8000 de autori și titluri. Cenzura a interzis și apariția revistei baptiste *Farul Creștin*. Conducerea Uniunii a făcut atunci numeroase demersuri, chiar și la primul-ministru Petru Groza, dar fără nici un rezultat.<sup>16</sup> Revista nu a mai apărut din 1948, până după Revoluția din decembrie 1989 (vezi Testimoniul 4).

Practica interzicerilor era ceva obișnuit în epocă. Ministerul cultelor a vrut să oprească orice construcție de biserici și orice activitate de renovare a clădirilor (vezi Testimoniul 5), adoptând niște legi, care la prima vedere ar sugera că ministerul ar fi interesat de patrimoniul cultural național, din care făceau parte și anumite biserici monumente istorice, dar scopul era cu totul altul. Dorința lor era deteriorarea clădirilor până la punctul în care nu mai puteau fi folosite. Casele de rugăciuni ale cultului baptist nu erau decorate cu fresce sau elemente arhitecturale baroc care să necesite restaurări realizate de experți în domeniu. De asemenea construcțiile nu aveau o vechime sau arhitectură care să le includă în rândul monumentelor istorice ale patrimoniului cultural al Statului (vezi Testimoniul 6).

---

<sup>15.</sup> Ibid., p. 27.

<sup>16.</sup> Ioan BUNACIU și Otniel-Ioan BUNACIU, *Istoria răspândirii credinței baptiste* (București: Editura Universității din București, 1997), p. 94.

Măsurile luate aveau menirea de a împiedica desfășurarea închinăciunii în condiții optime pentru credincioși. Mai mult, Ministerul Cultelor considera bisericile ca fiind aflate direct în subordinea sa, numindu-le „unități în subordine”. Ministerul monitoriza și cea mai mică lucrare de reparație, având pretenția ca până și schițele și caietele de sarcini să treacă pe la minster. Pretențiile erau exagerate și treceau dincolo de responsabilitatea supraveghelii și conservării patrimoniului artistic și religios. În urma acestor măsuri baptiștii (și nu numai ei) erau împiedicați să construiască noi lăcașe de cult sau să le renoveze pe cele vechi, afectate de bombardamente sau de profanările suferite în timpul prigoanelor întreprinse de vechiul regim.

Începutul problemelor în acest domeniu au apărut încă din anul 1946, când Comunitatea Baptistă din Arad, împreună cu Biserica Baptistă „Speranța” din Arad, au cumpărat un imobil distrus de bombardamente pe Bulevardul Regele Ferdinand<sup>17</sup>, bulevardul principal al orașului, cu scopul de a construi o nouă biserică, iar alături un bloc de birouri pentru Comunitate. Clădirea a fost ridicată în urma eforturilor credincioșilor din Arad, dar înainte de a fi tencuită, a interveni primăria, sub pretextul că autorizația de construcție nu exista, iar ferestrele erau caracteristice stilului gotic, adică după un model caracteristic german, ceea ce era inadmisibil pentru comuniști.<sup>18</sup> Aceast ultim reproș era total nefondat, deoarece, nu departe, pe același bulevard, există o biserică evanghelică luterană, cunoscută ca „Biserica Roșie”, și aceasta construită în stil neo-gotic la începutul secolului (1905-1906). Lucrările au fost sis-

---

<sup>17</sup>. Azi Bulevardul Revoluției.

<sup>18</sup>. Ioan BUNACIU, *Op. cit.*, p. 94.

tate până la obținerea unei noi autorizații de construcție, care nu a mai fost acordată niciodată. În anul 1962, în urma presiunilor exercitate asupra președintelui Comunității de Arad, Ilie Dudău Ilie, și asupra președintelui Uniunii, Teodor Vicaș, clădirea a fost donată Statului.<sup>19</sup> Biserica a fost demolată, în locul frumoasei clădiri construindu-se un bloc de locuințe.

Persuadarea comunistă era bazată pe teamă, pe teroare, care rezultau într-o formă de trădare ciudată. Era o formă de trădare acceptabilă, care permitea continuarea unei relații amiabile cu ambele tabere. Liderii cultelor religioase erau determinați să ia decizii care pot fi considerate acte de trădare față de Scriptură, față de comunitățile de credincioși pe care le păstoreau și față de principiul libertății. Comuniștii au reușit să altereze în conștiințele oamenilor nu doar responsabilitățile lor, ci și devotamentul lor față de orice cauză justă.

## **Orientări noi**

Nu întotdeauna năpasta pare atât de rea pe cum este. La fel se poate spune despre situația baptiștilor la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '50. Un eveniment care i-a impresionat în mod pozitiv pe baptiști a fost vizita ministrului cultelor, Stanciu Stoian, la Seminar (Str. Berzei, nr. 29) și la Uniunea Baptistă (Bulevardul Basarab, nr. 56 bis, Biserica „Golgota”), la 18 februarie 1948 (vezi Testimoniul 7). Ministrul părea interesat de buna desfășurare a cursurilor, de credința și obiceiurile baptiste, deși bonomia lui ar putea fi suspectată, având în vedere schimbarea de situație survenită anulului 1948, dar și convingerea lui că „fiecare

---

<sup>19</sup>. Ibidem.

dogmă poartă în miezul ei germenii unei atitudini necorespunzătoare față de popor și de stat”.<sup>20</sup> „Întreținându-se cu profesorii Seminarului, D-l Ministru, s-a interesat îndeaproape de programa analitică, de ce materii predă fiecare profesor, de ce manuale se folosesc etc. Apoi printr-o cordială strângere de mână se desparte de fr. I. R. Socaciu.”<sup>21</sup> La sediul Uniunii, interesul a fost la fel de intens: „Aici au văzut birourile și biserica. Și aici domnia sa a dorit să cunoască felul de aranjament, vechimea, amănunte despre baptisteriu, cor, etc. Fr. C. Adorian, păstorul bisericii, a dat explicații asupra mai multor chestiuni. Înainte de plecare, D-l Ministru, s-a interesat de lucrările pregătitoare pentru congresul pe care îl vom avea în acest an...”<sup>22</sup>

În iarna anului 1950 au avut loc numeroase întâlniri oficiale dintre conducătorii R.P.R. și conducătorii cultelor evanghelice. Tot în acest an, prin decretul Nr. 1203/1950, Prezidiul Marii Adunări Naționale recunoaște Statutul Cultului Creștin Baptist.<sup>23</sup> Acest nou Statut conține câteva inserții care lasă loc amestecului Ministerului Cultelor în problemele de organizare și funcționare a Cultului Creștin Baptist. Un astfel de exemplu este Articolul 14: „Biserica se consideră definitiv constituită fără nici o altă formalitate, după aprobarea Ministerului Cultelor dată la

---

<sup>20.</sup> George ENACHE, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană* (Biblioteca de istorie; București: Nemira, 2005), p. 387.

<sup>21.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, No.1-1 5, Martie 1948, p. 19.

<sup>22.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, No.1-1 5, Martie 1948, p. 19.

<sup>23.</sup> Vezi *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 1-2, Ianuarie-Februarie 1951, p. 1.

cererea Uniunii Comunităților Creștine Baptiste.”<sup>24</sup> Vechiul Statut prevedea că o biserică poate funcționa doar cu aprobarea din partea Comunității, nici măcar a Uniunii Baptiste. Acest nou Statut este semnul clar al sfârșitului libertății Cultului Baptist, care s-a văzut târât într-o relație de dependență față de Stat în ce privește organizarea și conducerea (vezi Testimoniul 8). Doar printr-o astfel de relație, în baza unei centralizări<sup>25</sup> clare a influenței și autorității în instituția Uniunii Baptiste, partidul putea controla lucrurile într-o manieră care să poată să îmbine libertatea garantată prin constituție cu controlul și interesele partidului.

În iarna aceluiași an, pe data de 13 decembrie, o delegație a cultelor evanghelice a fost convocată la Ministerul Cultelor pentru a-și exprima recunoștința față de recunoașterea lor cultică și a statutelor de funcționare. Cum era obiceiul în epocă, discursurile erau elogioase și deosebit de idealiste, arătând năzuința înspre un viitor glorios, în comparație cu trecutul dominat de burghezi sau cu occidentul imperialist ori de prigoane din partea regimurilor trecute (vezi Testimoniul 9).

Conducătorii cultelor evanghelice se vedeau puși în postura de a elogia partidul, republica, noua ordine din România și o libertate religioasă de fapt inexistentă.<sup>26</sup> Era condamnată situația din România de di-

---

<sup>24.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 1-2, Ianuarie-Februarie 1951, p. 3.

<sup>25.</sup> V. Croitor face uz de același termen pentru a descrie politica religioasă a partidului: centralism. Vasilică CROITOR, *Răscumpărarea memoriei. Cultul Penticostal în perioada comunistă* (Medgidia: Succeed Publishing, 2010), p. 37.

<sup>26.</sup> „Există deci un anumit tip de libertate care abolește libertatea. E libertatea de a face lucruri mecanice, libertatea de a te mișca în sistem. După cum scria Friedrich George Jünger în 1939, *omul devine organizabil în măsura în care practică activități mecanice.*” Ovidiu HURDUZEU, Mircea PLATON, *A treia forță: România*

naintea lui 23 august 1944. Erau condamnate persecuția religioasă și privarea de libertate religioasă a cultelor evanghelice protestante, proclamând intervențiile comuniștilor pentru redobândirea libertății cultelor evanghelice. Aceste presupuse intervenții erau un fals. Baptiștii și-au redobândit libertatea religioasă în baza decretului-lege Nr. 553, din 31 octombrie 1944, prin care cultul baptist era recunoscut de către stat, având aceleași drepturi ca oricare alte culte religioase (istorice). Decretul a fost semnat de monarh, Majestatea Sa Regele Mihai I, și de ministrul cultelor, I. Boițeanu.<sup>27</sup> Comuniștii se elijau în eroii luptei pentru libertate religioasă în România și se declarau garanții ei. Din cauza aceasta discursurile pastorilor începeau să fie presărate cu clișee bolșevice precum „lupta pentru pace”, „imperialism exploatare”, „clasa muncitoare”. În ciuda acestor clișee în discursuri mai era loc și pentru a menționa predicarea Evangheliei Domnului Isus Hristos (vezi Testimoniul 10).

La această solemnitate, în discursul său, ministrul cultelor, Stanciu Stoian, a inclus apariția și misiunea grupărilor protestante evanghelice în rândul mișcărilor populare, ca reacție la formele de conducere burghezo-moșierești (vezi Testimoniul 11). Această exagerare nu face altceva decât să se accentueze și mai mult pretenția partidului de a controla cultele evanghelice și de a legitima acest control, afirmând că ele reprezintă o formă de manifestare a mișcării proletare. Această reconstrucție istorică a originii cultelor evanghelice protestante era o aberație. Totodată se încerca pe această cale fabricarea unor precedente care să

---

*profundă* (București: Logos, 2008).

<sup>27</sup>. Ioan BUNACIU, *Op. cit.*, p. 90.



justifice o relație între cultele evanghelice și republică, în baza acestei reconstrucții.

În aceeași zi, delegația fost primită de președintele consiliului de miniștri, Dr. Petru Groza. Ioan Rusu, secretarul general adjunct al Cultului Baptist, a rostit o cuvântare în numele delegațiilor cultelor, aducând cuvinte de apreciere la adresa noului regim (vezi Testimoniul 12). După această cuvântare, Dr. Petru Groza a avut un discurs, în care a prezentat printre altele, pe scurt, situația cultelor evanghelice din R.P.R., lăsând să se înțeleagă că în această stare de „libertate” mai apar și unele incidente, dar care desigur, nu trebuie luate în seamă. Primul ministru folosește cuvinte care trădează dorința de manipulare și control a cultelor evanghelice: „libertatea...este o realitate; ea se trăiește”; „așa numitele incidente...sunt fără importanță”; „Fondul este rezolvat”; „atribuțiunile în sensul unei bune colaborări” (vezi Testimoniul 13). În toate discursurile evocate se poate observa un limbaj de lemn supărător, care divulgă lipsa de încredere și de-o parte și de cealaltă, dar și realitatea dureroasă a lipsei de libertate, care trebuia primită cu cea mai mare seninătate. Situația nu lăsa loc de proteste.

Una din temerile conducătorilor comuniști era posibilitatea ca aceste culte, în acest caz baptiștii, să colaboreze cu occidentul împotriva regimului, fiind conștienți de relațiile baptiștilor cu Occidentul. Nu de puține ori reprezentanți Baptist World Alliance și Southern Baptist Convention au intervenit pe lângă autoritățile române în perioada interbelică pentru a pune capăt opresiunilor contra baptiștilor. În timpul vizitei reginei Maria în Statele Unite ale Americii, în anul 1926, Dr. George W. McDaniel, președintele Southern Baptist Convention, a interenit pe lângă ambasadorul României la Washington, rugând pe regină să

primească într-o scurtă audiență o delegație de conducători bapțiști români și americani, care să pledeze pentru credincioșii din România, care sufereau persecuții cumplite. Ezitarea reginei a fost urmată de refuzul guvernatorului Statului California de a o invita oficial pe regină să viziteze California, în semn de protest pentru persecuțiile din România.<sup>28</sup> De asemenea pot fi amintite intervențiile vicepreședintelui Baptist World Alliance, Dr. John Clifford, la Nicolae Titulescu, după un duel în presă, în *The Times*, dintre un reprezentant al Legației Române la Londra și Dr. Clifford.<sup>29</sup> Poate fi evocată și intervenția lui Dr. E. Y. Mullins (profesor la Southern Baptist Theological Seminary) la Liga Națiunilor în 1927.<sup>30</sup> De asemenea, vizita lui Nicolae Iorga (prim ministru 1931-1932) în Statele Unite în anul 1930, și întâlnirea cu unii credincioși bapțiști români în Cleveland, posibil, participând și la un serviciu divin al bisericii, este puțin probabil să nu fi decurs fără vreo discuție măcar tangențială cu privire la situația bapțiștilor din România (vezi Testimoniul 14).

Acest lucru le erau cunoscute conducătorilor comuniști și mai ales lui Petru Groza, care se pare că intervenise în acea perioadă la autorități pentru încetarea prigoanelor împotriva bapțiștilor – cel puțin așa reiese din discursul lui Ioan Rusu (vezi Testimoniul 15). De fapt comuniștii nu doreau ca Occidentul să afle forma aberantă și monstruoasă pe care o lua ideea de libertate religioasă în România. Pentru a împiedica orice relație sau colaborare a cultelor din țară cu Occidentul, Ministerul Cultelor avusese grijă să introducă în statute anumite clauze care înălă-

---

<sup>28.</sup> Alexa POPOVICI, *Istoria Bisericii Baptiste din România 1856-1989* (Oradea: Făclia, 2006), p. 391.

<sup>29.</sup> Ibid., pp. 375-376.

<sup>30.</sup> Ibid., pp. 391-392.

ture orice posibilitate de acest fel. Articolul 2 din Statutul Cultului Baptist spunea: „Cultul Creștin Baptist din R.P.R. formează o unitate din punct de vedere dogmatic și al organizațiunii. El este independent față de cultele creștine baptiste din străinătate, păstrând numai unitatea dogmatică.”<sup>31</sup>

După primirea în audiență a reprezentanților cultelor evanghelice, delegația s-a deplasat la sediul Uniunii Baptiste, la Biserica Baptistă „Golgota”, unde a avut loc un serviciu divin, la care a participat și ministrul cultelor, Stanciu Stoian (vezi Testimoniul 16). În cadrul acestui serviciu religios, fratele P. Paulini, reprezentant al Cultului Creștin după Evanghelie, rostește o rugăciune prin care își exprimă mulțumirea față de Dumnezeu, pentru conducerea țării, care a oferit libertate și recunoaștere legislativă cultelor evanghelice (vezi Testimoniul 17).

Probabil că unii erau convinși că politica dusă de partidului comunist reprezintă un mare bine pentru societate și este conform voinței lui Dumnezeu. Dar în acest caz este mai degrabă vorba de o permanentă atitudine de precauție a cultelor evanghelice în raport cu Statul, pentru că începea să se contureze din ce în ce mai bine pericolul ca Biserica să nu mai fie a lui Hristos, ci a Ministerului Cultelor. Totuși, se pare că tendința credincioșilor evanghelici de a compara mereu regimul antonescian cu regimul comunist a dus la o complacere în contextul nou creat de regimul comunist, care părea mai acceptabil și mai tolerant în comparație cu celălalt.

---

<sup>31</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 1-2, Ianuarie-Februarie 1951, p. 2.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 157-189.

După terminarea programului, reprezentanții cultelor și cei de la minister au luat parte la o recepție, organizată la sediul Uniunii Baptisete (vezi Testimoniul 18).

## **Testimonii**

### **Testimoniul 1**

4 noiembrie 1949

Manifest al Partidului Socialist Creștin din România, Direcțiunea Culturii Naționale...

Document semnat de:

Dr. Bartolomeu Mureșanu, președinte

Prof. Nicolae Radovici, vicepreședinte

Adrian Moldovanu, secretar general

Prof. I. Abrudeanu, directorul culturii naționale

Document găsit în locuința lui Lazăr Ștefănescu pe 4 mai 1951 în urma unei percheziții:

Către Oamenii de cultură din România,  
profesori, preoți, învățători

Creștini și creștine,

Cercetați lupta din presa guvernului comunist din România, ascultați diverse cuvântări, citiți cărțile de școală, cutreerați librăriile și priviți în față „academicienii”, profesorii universitari, profesorii secundari din centrele urbane, conducătorii Ministerului Învățământului Public și veți înțelege sistemul diabolic de monstruoasă organizare a acțiunii de distrugere a sufletului neamului, a culturii și civilizației creștine!

(ACNSAS, Dosar 15563, vol. 5, ff. 26-28)<sup>32</sup>

## Testimoniul 2

Pastorul Richard Wurmbrand mărturisește:

„Am lucrat în același timp oficial, dar și în subterană, până la 29 februarie 1948. În acea duminică frumoasă, în drumul meu spre biserică, am fost răpit de pe stradă de poliția secretă. [...] Închisorile erau pline în România, ca în toate țările comuniste, și să fii în închisoare însemna să fii torturat. Torturile au fost uneori oribile. Aș prefera să nu vorbesc prea mult despre acelea prin care am trecut eu; este prea dureros. Când o fac, nu pot să dorm noaptea.”<sup>33</sup> „Toate descrierile biblice ale iadului și durerile

---

<sup>32</sup>. William TOTOK, *Episcopul, Hitler și Securitatea. Procesul stalinist împotriva „spionilor Vaticanului” din România* (Istorie subterane; Iași: Polirom, 2008), p. 119.

<sup>33</sup>. Richard WURMBRANDT, *Op. cit.*, p. 27.

*Infernului* lui Dante sunt nimic în comparație cu torturile închisorilor comuniste.”<sup>34</sup>

### **Testimoniul 3**

Mărturia pastorului Petru Popovici:

„În anul 1952, fratele meu, Alexa Popovici, a primit ordin să împacheteze în 24 de ore, pentru că urmează a fi expulzat din Arad. [...] Un ordin de la vârf, de la dr. Petru Groza, președintele țării pe vremea aceea, a răsturnat tot planul și, în loc să fie duși în Bărăgan ca atâția alții, vagonul lor s-a oprit în Gara de Nord, în București. [...] Alexa se cunoștea foarte bine cu dr. Petru Groza, care era în acea vreme Președintele Prezidiului Republicii Populare Române. Din Arad, înainte de a pleca, Alexa i-a comunicat lui Groza că e expulzat din Arad spre o destinație necunoscută. După vreo două zile de călătorie vagonul lor a fost dezlegat de trenul marfar și garat pe o linie moartă, unde a stat cam o zi. Pesemne a intervenit Groza la Securitate și li s-a schimbat direcția.”<sup>35</sup>

### **Testimoniul 4**

„De menționat că revista și-a început apariția în toamna anului 1933, în ianuarie 1942 fiind suspendată. După probușirea dictaturii antonesciene, revista reappare începând cu 16 decembrie 1944. [...] Din 1948 apariția re-

---

<sup>34</sup>. Ibid., p. 32.

<sup>35</sup>. Ioan UNGUREANU, *Adu-ți aminte!* (Arad: Candela, 2004), p. 51.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 157-189.

vistei a fost din nou suspendată, urmare a ordinului cenzurii cu nr. 33/9ianuarie 1948. Va apărea într-un format nou în ianuarie 1990.”<sup>36</sup>

## **Testimoniul 5**

DELA UNIUNE

Circulara Nr. 1/1950

Tuturor Comunităților și Bisericilor

Creștine Baptiste din R.P.R.

*Publicăm mai jos – în copie – adresa Ministerului Cultelor Nr. 33.804 din 19 Decembrie 1949, pentru luarea la cunoștință și conformare întocmai a celor ce urmează:*

„Ministerul Cultelor a constatat că unele unități în subordine execută lucrări de reparații, de restaurare și de pictură, la locașurile de cult, fără aprobarea Ministerului nostru așa cum s-a comunicat de circulara Nr. 1530/1949.

Vă rugăm să binevoiți a da dispozițiuni tuturor unităților Dvs. ca: *orice lucrare de reconstrucție, pictură, retușări curățiri și spălări de pictură* etc. să nu se execute decât cu aprobarea prealabilă a Ministerului Cultelor, singura autoritate, în a cărei supraveghere și control intră toate monumentele și obiectele de cult, indiferent de vechimea lor.

---

<sup>36</sup>. Ibid., pp. 49-50.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 157-189.

În acest scop vă trimitem în copie, circulara amintită, rugând-vă să binevoiți să dispuneți difuzarea și aplicarea ei.

DIRECTOR

(ss) Indescifrabil

DIRECTOR ADJUNCT

(ss) Indescifrabil<sup>37</sup>

## Testimoniul 6

Circulara Nr. 1593o/1949

În conformitate cu decretul Nr. 37/1949 publicat în Monitorul Oficial Nr. 30 din 8 Februarie 1949, avem onoarea a vă face cunoscut că Ministerul Cultelor este autoritatea prin care Statul își exercită dreptul de a supraveghea și controla patrimoniul artistic religios de a supraveghea conservarea bunurilor religioase mobile și imobile, monumente și obiecte vechi și noi, reprezentând o valoare artistică.

Ca atare vă rugăm să binevoiți a da dispozițiuni organelor în sub ordine ca orice corespondență referitoare la cele arătate mai jos să fie trimisă la Ministerul Cultelor și anume:

1. – Corespondență privind: proiecte, planuri, devize, caiete de sarcini pentru construcții de biserici, case de rugăciuni, temple, sinagogi, geamii, etc.

---

<sup>37.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul V, Nr. 1, Ianuarie 1950, p. 13.



2. – Corespondența privind proiecte, schițe, devize, caiete de sarcini, planuri iconografice, contracte, licitații, concursuri pentru pictarea din nou, repararea, întregirea și restaurarea picturilor vechi.

3. – Corespondența privind măsurile ce urmează a fi luate pentru conservarea edificiilor (proiecte, planuri, devize, caiete de sarcini).

4. – Proiecte și propuneri pentru repararea și restaurarea edificiilor religioase și a dependințelor lor, conservarea, restaurarea și repararea: a icoanelor, a obiectelor de cult, a mobilierului, a cărților, a țesăturilor de orice fel, care prezintă o valoare artistică.

Eparhiile și unitățile religioase ale tuturor cultelor, cum și organele în subordine, sunt datorate să pună la dispoziția Ministerului Cultelor toate datele necesare, pentru verificarea și controlul celor de mai sus.

MINISTRU

DIRECTOR

ptr. Conformitate

(ss) Indescifrabil

Înreg. sub Nr. 1600/22 XII 1949<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul V, Nr. 1, Ianuarie 1950, p. 13.

## Testimoniul 7

*Vizita Domnului Prof. Stanciu stoian, Ministrul Cultelor, la Seminar și Uniune*

În fața seminaristilor fr. I. R. Socaiu, directorul Seminarului a spus: „Pentru noi ziua de azi e o sărbătoare. De prima dată în istoria României, un ministru al cultelor vine să ne viziteze, pe noi credincioșii creștini bapțiști, oameni obidiți și asupriți. [...] Mulțumim prin Dumneavoastră Onorabilului Guvern pentru libertatea ce ne-o acordă de a ne închina lui Dumnezeu. Vă mulțumim Dvs. personal pentru acest gest, de a ne vizita la noi acasă, în instituția noastră.”

D-l Ministru Stanciu Stoian a răspuns: [...]

„Guvernul Dr. Petru Groza acordă poporului libertatea de a gândi, a crede și a se manifesta. Știm că cultul baptist e un cult liberalist. Noi îi acordăm libertatea și așteptăm sprijinul Dvs. în opera noastră de înfăptuiri...”<sup>39</sup>

## Testimoniul 8

Cuvânt frățesc

Tututror Credincioșilor Creștini Bapțiști din R.P.R.

---

<sup>39</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, No.1-15, Martie 1948, p. 19.

Iubiți frați în Hristos,

Prezidiul Marii Adunări Naționale a legiferat statutul cultului nostru prin Decretul 1203/950. Atât statutul cât și „Mărturisirea de Credință” au fost publicate în revista noastră Nr. 1-2 din luna Ianuarie – Februarie a. c., spre a fi cunoscute și aplicate de toți.

Legiferarea statutului nostru a avut darul să limpezească clar, raportul dintre cultul nostru și Statul de Democrație Populară, conturând sfera în care bisericile noastre își pot desfășura în deplină libertate activitate lor evanghelică. S-a curmat astfel o situație de neclaritate restabilindu-se climatul unei trăiri după voia lui Dumnezeu și spre folosul societății în care trăim.

Statutul nostru creat de clasa muncitoare, fiind călăuzit de principiile democratice, a oferit vieții religioase un cadru nou: egalitatea de drepturi a cultelor religioase. Aceasta a fost năzuința și idealul nostru trecut, când am fost supuși tuturor șicanelor, opreliștilor și prigonirilor uneori barbare. [...]

Președinte,

Ioan Dan

Vicepreședinți:

Constantin Adorian

Alexa Popovici

Secretar general,

Viorel Garoiu

Secretar g-ral. Adj.,

Rusu Ioan

Casier,

Nicoară Macavei<sup>40</sup>

## Testimoniul 9

Delegația Cultelor Evanghelice la Ministerul Cultelor

– Solemnitatea Desfășurată în sala de festivități –

După citirea textului decretului prezidial de către Dl. Gh. Suciu, Șeful Oficiului Juridic din Ministerul Cultelor, a luat cuvântul Dl. Ștefan Demetrescu, membru al Cultului Adventist de ziua a 7-a, care a spus următoarele:

[...]

Moțiune

1. Până nu de mult cetățenii aparținând cultelor *Baptist, Adventist de ziua a 7-a, Creștin după evanghelie și Penticostal*, au fost aici la noi în țară, obiectul celor mai necruțătoare persecuții religioase.
2. Acestei triste stări de lucru i s-a pus capăt în ziua de 23 August 1944, când porțile închisorilor au fost deschise, ca pe ele să iasă liberi toți cei

---

<sup>40</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 7.

persecutați din cauza credinței lor religioase; tot atunci casele de rugăciune ne-au fost retrocedate, dându-ni-se din nou posibilitatea să ne bucurăm de libera manifestare a credinței noastre religioase. [...]

Noi, ca și frații noștri de aceeași credință din Uniunea Republicilor Socialiste Sovietice care în toate împrejurările au dat dovadă de mult devotament față de patrie, suntem și vom fi împotriva imperialismului explorator și ațățător la rășboaie, așa cum se poruncește și învățăătura Sfintei Scripturi. [...]

Cultul Creștin Baptist:

(ss) Ioan Dan

Cultul Adventist de ziua a 7-a:

(ss) D. Florea

Cultul Creștin după Evanghelie:

(ss) David Teodorescu

Cultul Penticostal:

(ss) Gh. Bradin<sup>41</sup>

## Testimoniul 10

Cuvântarea rostită de fr. Ioan Dan

Președintele Cultului Creștin Baptist din R.P.R.

---

<sup>41</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 8.

„[...] Această recunoaștere constituie pentru noi un motiv de mare încredere în viitor. Astăzi se împlinește încă una din marile noastre năzuinți de a fi înțeleși că noi, nu dorim altceva decât să ne închinăm lui Dumnezeu în libertate după propriile noastre convingeri, să propovăduim Evanghelia păcii lui Hristos și să fim alături de toți cei ce luptă pentru pace și progres.

Aprobarea Statutului de funcționare și organizare a Cultului nostru, ne dă o și mai mare tărie de convingere, că libertatea religioasă din Republica Populară Română este asigurată.

[...]

Decretul Nr. 553 din 1 Nov. 1944 așează confesiunea baptistă în rândul cultelor recunoscute.

*La 21 Martie 1946, guvernul de largă concentrare democratică, Dr. Petru Groza, prin Ministerul Cultelor, recunoaște și aprobă statutul de organizare și funcționare al Cultului Creștin Baptist. [...]*

*Trăiască Republica Populară Română!*

*Trăiască Prezidiul Marii Adunări Naționale!*

*Trăiască Guvernul Țării!*<sup>42</sup>

## **Testimoniul 11**

Discursul D-lui Prof. Stanciu Stoian

---

<sup>42.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 9.

## Ministrul Cultelor

Am ascultat cu mult interes cuvântările ținute de reprezentanții cultelor evanghelice și ne-am bucurat mult de toate cele declarate de șefii acestor culte cu această ocaziune. [...] Cultele evanghelice au apărut în sec. XIX-lea în țările unde burghezia devenise puternică și atot stăpânitoare, acolo unde clasa burgheză punând stăpânire pe putere, singură sau în unire cu vechiul regim feudal, înțelegea să exercite această putere din ce în ce mai mult, numai pentru ea, în detrimentul maselor. Atunci au apărut noi frământări sociale unele îmbrăcând și caracter religios. Între acestea au fost și mișcările neoprotestante.<sup>43</sup>

## Testimoniul 12

### Orientări noi

Sub regimurile trecute fiind tratate în mod vitreg, cultele Evanghelice erau determinate să privească spre apus, unde coreligionarii lor de credință aveau mai multă libertate decât ele.

Schimbările și transformările survenite în viața cultelor Evanghelice după 23 August 1944 în noua orânduire, au contribuit la orientări noi în viața lor.

În Uniunea Sovietică cultele Evanghelice au frați și surori de credință care se bucură de libertatea de credință ca și ei. Acest fapt în-

---

<sup>43</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 10.

tărește tot mai mult credința că atâta timp cât țara noastră se găsește alături de U.R.S.S., nimeni nu va fi lezat în credința și convingerile sale religioase.<sup>44</sup>

### **Testimoniul 13**

Expunerea D-lui Dr. Petru Groza

Președintele Consiliului de Miniștri

Sunt bucuros , că după cum ați arătat, ziua de azi o priviți ca o cotitură în istoria cultelor Dvs. din această țară. Din partea noastră, noi suntem deasemenea bucuroși de această realizare, care este menită să contribuie la consolidarea vieții de Stat, a Republicii Populare Române.

[...]

Libertatea religioasă, în înțelesul cel mai strict al cuvântului în Republica Populară Română, este o realitate; ea se trăește. Că sunt unele cazuri izolate, ici și colo, unde se fac poate unele greșeli, acestea pot surveni din ambele părți; suntem oameni și greșim. Mă refer la așa numitele incidente care nu sunt pe linia acestei principialități. Dar ele sunt fără importanță. Fondul este rezolvat. Principal, noi ne întâlnim pe acest teren al libertății religioase, libertate care face parte din acea libertate de care vorbim întotdeauna, pe care noi o apărăm față de cei care vor s-o știrbească: o libertate în înțelesul mai larg al cuvântului, o libertate a popoarelor și a poporului, nu o libertate a unei clase reduse de oameni

---

<sup>44.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin Baptist*, Organul oficial al Cultului Creștin Baptist din R.P.R., anul VII, Nr. 7, Iulie 1952, p. 8.



sau a unei pături reduse de indivizi sus puși, de exploatatori ai muncii popoarelor exploatare, prin care vrea să-și realizeze scopurile reale pe care le urmărește.

[...]

Fiecare să-și îndeplinească atribuțiunile în sensul unei bune colaborări în lupta pentru pace; în rest rămânând fiecare la atribuțiile sale și la sarcinile lui speciale, care-i sunt indicate prin angajamentele prin care fiecare și le-a luat și din partea Statului și din partea confesiunilor.<sup>45</sup>

### **Testimoniul 14**

„În altă parte a orașului în sărăcime, bisericile românești. Cea ortodoxă e foarte bine îngrijită de bunul părinte Bocioagă, făgărășean, tânăr cu șase copii (doamna are treizeci și doi de ani și fata cea mare cincisprezece). Alături templul baptist, de o abstractă înfățișare: cuvintele sacre sunt scrise la capăt în trei limbi, dar preotul [păstorul], un foarte bun român, mă asigură că azi toată lumea înțelege românește; orga întovărășește cântările.”<sup>46</sup>

### **Testimoniul 15**

Cuvântarea fr. Ioan Rusu

Delegatul Cultului Creștin Baptist din R.P.R.

---

<sup>45</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 15.

<sup>46</sup>. N. IORGA, *Pe drumuri depărtate vol. 3* (București: Minerva, 1987), p. 57.

*Domnule Prim-Ministru,*

*Domnule Ministru al Cultelor,*

*Onorați ascultători,*

[...]

Dvs. sunteți cel mai în măsură să cunoașteți greutatea și suferințele prin care cultele acestea au trecut sub regimurile burghezo-moșierești. Ați fost martor adesea la aceste suferințe în acele timpuri și sub regimul antonescian, când mulți dintre noi au fost aruncați în închisori, deportați, înecați în ape, împușcați, chiar sfâșiați de câinii polițienești. Ați fost acela care, când și Dvs. erați persecutat alături de luptătorii clasei muncitoare, dat totuși ați avut atunci curajul și îndrăzneala să stați de vorbă cu Ministrul Cultelor de atunci și cu alte foruri competente și să le arătați greșala pe care o comit. Noi suntem bucuroși că cele spuse de Dvs. atunci, că va veni timpul, că vor veni zile cu soare pentru noi, aceste zile au venit. Le-am trăit și sub guvernul Dvs. În mod succesiv și progresiv cultele noastre au găsit încrederea Guvernului și regimului și drepturile lor au fost asigurate prin lege și legiferați așa cum niciodată în istoria acestui neam nu s-a întâmplat.

[...]

„Trăiască lupta clasei muncitoare pentru libertate, pace și socialism!”<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 13.

## Testimoniul 16

Solemnitatea dela Sediul Cultului Cretin Baptist

În seara de 13 Decembrie 1950 orele 20, a avut loc în casa de rugăciune creștină baptistă din București, B-dul N. Titulescu 56/ A, un serviciu religios, la care a fost de față Dl. *Prof. Stanciu Stoian, Ministrul Cultelor*.

Apoi delegații cultelor evanghelice recunoscute, un număr important de credincioși ai cultelor respective din capitală [au participat la Solemnitate]. Solemnitatea a fost un prilej pentru aceste culte [de] a-și exprima recunoștința profundă și sincera lealitate, care-i însușește pe credincioșii tuturor cultelor , față de conducerea Statului, față de Guvern și Partid, pentru cotitura ce a intervenit în existența lor prin aprobarea statutelor de organizare și funcționare și perspectivele deschise desfășurării activității lor religioase pe viitor. Programul solemnității a fost condus de Dr. Jean Staneschi, pastorul Bisericii, începând cu intonarea unui imn religios de către corul mixt al bisericii...[...]<sup>48</sup>

## Testimoniul 17

„Doamne, când aruncăm o privire retrospectivă asupra vremurilor trecute, când am fost persecutați, când am fost loviți, numai pentru credința în Tine, și păzirea principiilor Tale. O Doamne, recunoștința noastră este cu atât mai multă când Te vedem cum ai lucrat, modul înalt cum ai împlinit aceasta, cum ai binecuvântat marea Ocârmuire cu înțelepciunea

---

<sup>48.</sup> Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 16.

Ta adâncă și ai pus în inima lor acest gând, ca să lase liberă închinarea noastră.

Binecuvintează Te rugăm, Doamne Atotputernic, pe membrii Prezidiului Marii Adunări Naționale, pe membrii Guvernului. Te rugăm în mod deosebit să binecuvintezi pe Ministrul Cultelor și pe toți ocârmuitorii acestui Minister de resort, care au binevoit să recunoască dreptul nostru de a ne închina Ție, și de a practica, în mod liber, credința după Cuvântul Tău.”<sup>49</sup>

## **Testimoniul 18**

### **O agapă comună**

După terminarea programului, care s-a desfășurat într-o atmosferă înălțătoare, conducerea cultelor evanghelice a organizat o agapă comună la sediul central al Uniunii Comunităților Creștine Baptiste din București B-dul N. Titulescu 56/ A, în sala amenajată de la etaj. La această agapă a fost poftit Dl. Prof. Stanciu Stoian, Ministrul Cultelor împreună cu ceilalți reprezentanți ai Ministerului Cultelor, care fuseseră prezenți la adunare.

Din partea Cultelor evanghelice se găseau delegații care participaseră la solemnitatea desfășurată în sala de festivități a Ministerului Cultelor. At-

---

<sup>49</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 16.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 13, Nr 1 (2014): 157-189.

atmosfera caldă și intimă de la această agapă rămâne neuitată alături de actul însemnat din această zi, în istoricul cultelor evanghelice.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup>. Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul VI, Nr. 3-4, Martie-Aprilie, 1951, p. 17.



# **Predicarea expozitivă și relevanța ei contemporană**

## **Expository Preaching and its Contemporary Relevance**

Constantin Ghioancă, PhD

*Biserica Creștină Baptistă „Adonai,” București*

### **Abstract**

The aim of this paper is to discuss about the relevance of expository preaching in contemporary postmodern world. While some critics argue that expository preaching is no longer welcome in a postmodern society, our endeavor is to bring this view into question. We try to do this by focusing on the proper meaning and definition, both of „expository preaching” and that of „relevance”, in order to emphasize that once we understand that expository preaching is more than merely a method, then its relevance is obvious, even in a postmodern climate.

**Keywords:** expository preaching, relevance, postmodernity, homiletic structure, authority, Bible, experience.

## Introducere

Predicarea Cuvântului lui Dumnezeu a fost și rămâne o practică esențială a bisericilor creștine. Chiar dacă, de-a lungul timpului, bisericile au trecut prin diverse schimbări și paradigme, predicarea Scripturii s-a delimitat ca o constantă la nivelul praxisului eclezial.

Pe de altă parte, însă, rămâne deschisă discuția centrată în jurul varietății imense de genuri și metode de predicare. Care dintre ele sunt cele mai bune și mai relevante în actualul context socio-cultural? Reușește predicarea expozitivă să își mai atingă scopurile, sau ar trebui să lase locul altor metode și structuri omiletice? Acestea sunt câteva dintre întrebările la care ne propunem să răspundem în această lucrare și încercăm să argumentăm că, în ciuda unor avalanșe de critici care sunt aduse tot mai des la adresa predicării expozitive, aceasta rămâne totuși eficientă și relevantă chiar și în actualul context cultural, postmodernist.

## Definirea predicării expozitive este esențială

Modul în care definim predicarea expozitivă este de mare importanță în discuția despre relevanța ei contemporană. Este predicarea expozitivă doar o structură omiletică, sau mai mult decât atât? Haddon Robinson afirmă că „predicarea expozitivă este comunicarea unui concept biblic, derivat și transmis printr-un studiu istoric, gramatical și literar al pasajului în contextul său, concept pe care Duhul Sfânt îl aplică mai întâi la personalitatea și experiența predicatorului și apoi îl aplică, prin el, ascultătorilor.”<sup>1</sup> Această definiție, destul de cunoscută, indică limpede

---

<sup>1</sup> Haddon W. Robinson, *Arta comunicării adevărului biblic*, (Cluj-Napoca:



că predicarea expozitivă înseamnă mai mult decât o *structură* (cu puncte și subpuncte derivate din text); când ne referim la predicarea expozitivă avem în vedere *conținutul* ei („conceptul biblic), *metoda* de lucru („studiul exegetic”) și *scopul* urmărit („aplicarea adevărilor la viața predicatorului și, prin el, ascultătorilor”).

Deci, predicarea expozitivă are o *anvergură complexă* care poate fi descrisă prin termeni și acțiuni precum: „aducerea în contemporaneitate a propoziției centrale dintr-un text biblic”<sup>2</sup>, „prezentarea și aplicarea textului Bibliei”<sup>3</sup>, o abordare omiletică despre care putem spune că „nu este atât de mult definită prin structura propriu-zisă a mesajului, sau chiar prin stilul expunerii, cât este prin sursa mesajului, alcătuirea predicii și intenția expunerii”<sup>4</sup>, iar „expunerea nu este definită atât de mult prin forma pe care o ia mesajul cât este prin sursa și procesul prin care s-a alcătuit mesajul”<sup>5</sup>, de așa manieră „încât înțelesul pasajului biblic să fie prezentat în întregime și cu *exactitate* după cum a fost intenționat de Dumnezeu.”<sup>6</sup>

---

Editura Logos, 1998), 20.

<sup>2</sup> Ramesh Richard, *Preparing Expository Sermons: A Seven-Step Method for Biblical Preaching*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2001), 19.

<sup>3</sup> R. Albert Mohler Jr., *He is not Silent, Preaching in a Postmodern World*, (Chicago Ill: Moody Publishers, 2008), 65.

<sup>4</sup> Michael Fross, *Preaching for Revitalization*, (Scotland, UK: Christian Focus Publications, 2006) 175.

<sup>5</sup> Richard L. Mayhue, „Rediscovering Expository Preaching” în Richard Mayhue, ed., *Rediscovering Expository Preaching, by John MacArthur Jr. And the Master's Seminary Faculty*, (USA: International Bible Society, 1984), 11.

<sup>6</sup> John MacArthur Jr., „The Mandate of Biblical Inerrancy: Expository Preaching” în Mayhue, ed., 23-24.

Definițiile de mai sus arată că atunci când vorbim despre „predicarea expozitivă” ar trebui să avem în atenție un orizont larg, unul care trece dincolo de limitele unui „ambalaj omiletic”, dincolo de structuri și modele. Predicarea expozitivă, așadar, ține de atitudinea mesagerului față de textul Scripturii și față de autoritatea acestuia, atitudine care va governa întregul proces omiletic, de la selectarea textului din care se predică, până la aplicarea mesajului său în context contemporan. Robinson subliniază această perspectivă prin cuvintele următoare: „De fapt, adevărata expunere este mai mult o atitudine decât o metodă.”<sup>7</sup> Accentul predicării expozitive pe atitudinea (abordarea) față de textul Scripturii este remarcat și de către Donald R. Sunukjian: „Definim adevărata predicare biblică în funcție de modul *cum* tratăm materialul biblic – adică, fidel semnificației și dezvoltării intenționate de autorul original și relevant pentru ascultătorul contemporan.”<sup>8</sup>

Toate cele de mai sus ne încurajează să înțelegem că predicarea expozitivă nu înseamnă structuri rigide, deductive și didactice. Predicarea expozitivă se poate orienta după diverse modele și structuri omiletice, păstrând însă abordarea exegetică față de textul Bibliei, convingerea că acesta are autoritate și că mesajul său central (ideea centrală a pasajului) este relevantă și pentru ascultătorul contemporan.

---

<sup>7</sup>. Haddon Robinson, „The Relevance of Expository Preaching” în Scott M. Gibson, ed., *Preaching to a Shifting Culture*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2004), 82.

<sup>8</sup>. Donald R. Sunukjian, *Biblical Preaching, Proclaiming Truth with Clarity and Relevance*, (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2007), 13.

## **Postmodernitatea: o provocare pentru predicarea expozitivă**

Fără a intra în detalii, putem semnala că începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, activitatea intelectuală a unor filosofi precum Michel Foucault, Jean-François Lyotard Jacques Derrida, Richard Rorty și alții, coroborată cu diverși factori socio-culturali (precum globalizarea, tehnologizarea etc.) au dus la o schimbare de paradigmă în ceea ce privește etosul societății. Mentalitățile și practicile sociale au suferit schimbări care – în opinia unora – ar trebui să ducă la modificări semnificative și în aria predicării creștine.

Bryan Stiller prezintă câteva dintre cele mai importante caracteristici ale postmodernității:

- 1) Rațiunea nu mai este considerată principalul mijloc de descoperire a adevărului. Locul rațiunii este luat de intuiție și experiență.
- 2) Postmodernitatea respinge afirmația că adevărul este obiectiv.
- 3) Postmodernitatea respinge ideea de autoritate.
- 4) Metanarațiunea (o explicație totală care dă sens vieții și răspunde la întrebările fundamentale ale umanității) este și ea respinsă.
- 5) Dacă adevărul este relativ, toate ideile sunt considerate ca având valoare egală.

6) Postmodernitatea este preocupată de „elementele terapeutice”, în sensul că oamenii sunt interesați, înainte de orice altceva, de propria lor bunăstare.<sup>9</sup>

Într-un astfel de context, există omileticieni care văd multe limite ale predicării expositive și, chiar, lipsa ei de relevanță actuală. De exemplu, O. Wesley Allen Jr. notează că „nu ar trebui să predicăm folosind același tip de argumentare pe care-l utilizăm atunci când scriem.”<sup>10</sup> Aspectul pe care-l remarcă Allen Jr. este că „practicarea dominantă a predicării, într-un mod propozițional și deductiv, a fost șlefuită de logica tiparului.”<sup>11</sup> În consecință, cum predicarea expozitivă are o asemenea abordare, ea se ghidează după principiile comunicării scrise și nu după principiile comunicării orale, ceea ce, desigur, este inefficient.

Autorii care susțin această perspectivă sunt de părere că omul postmodern are deficiențe în a urmări raționamentele deductive. În plus, o altă dificultate constă în tendința omului postmodern de a respinge *metanarațiunile* și, deci, eliminându-se afirmațiile autoritative din premiza majoră a unui demers deductiv se ajunge să se respingă, în cele din urmă, validitatea întregului silogism. Fred Craddock afirmă în legătură cu argumentarea deductivă următoarele: „Observați că, mai întâi, se indică punctul principal și apoi este împărțit în alte părți. Cu alte cuvinte, concluzia precede dezvoltarea, un mod foarte nenatural de comunicare, desigur, în afara cazului în care se presupune că avem ascultători pasivi

<sup>9</sup>. Bryan Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 6-8.

<sup>10</sup>. O. W. Allen Jr., „The Pillars of the New Homiletic” în O.W. Allen Jr., ed., *The Renewed Homiletic*, (Minneapolis, SUA: Fortress Press, 2010), 7.

<sup>11</sup>. Ibid.

care acceptă dreptul sau autoritatea vorbitorului de a afirma concluzii pe care el le aplică, apoi, la viața și credința lor.<sup>12</sup>

Cultura s-a schimbat, mai ales în Statele Unite ale Americii, iar această schimbare reclamă modificări și în cadrul predicării. Prin urmare, predicarea expozitivă nu se mai găsește „la ea acasă” în noua concepție despre lume și viață. Craig Loscalzo explică:

Nu mai putem presupune că predicarea noastră are loc în cadrul unei culturi mai mult sau mai puțin „creștine”. Marile narațiuni ale credinței iudeo-creștine, istorisirile de bază ale personajelor biblice, evenimentele din viața și lucrarea lui Isus Hristos, fie nu sunt cunoscute, sau nu mai poartă semnificația plină de sens pe care au purtat-o pentru generațiile anterioare.<sup>13</sup>

În noul context cultural, predicarea expozitivă este acuzată că pune prea mult accent pe *text* și prea puțin pe *oameni*, de unde se sugerează o întoarcere la „predicatorii creștini din secolul întâi, care l-au urmat pe Isus [...] și i-au adoptat stilul Său inductiv și focalizat asupra oamenilor”.<sup>14</sup> O predicare dezvoltată pe aceste coordonate ține cont de *experiențele* oamenilor, deoarece, în ceea ce-l privește pe Isus „viața și experiența i-au dominat predicile Sale”.<sup>15</sup> Pe scurt, predicarea expozitivă este suspectată de prea mult *didacticism* și de prea puțin *experiențialism*.

---

<sup>12</sup>. Fred B. Craddock, *As One Without Authority*, (St. Louis, Missouri, USA: Chalice Press, 2001), 46.

<sup>13</sup>. Craig A. Loscalzo, *Apologetic Preaching: Proclaiming Christ to a Postmodern World*, (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2000), 24.

<sup>14</sup>. Ralph Lewis și Greg Lewis, *Learning to Preach Like Jesus*, (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1989), 27.

<sup>15</sup>. Ibid., 28.

Acestea sunt principalele motive pentru care diferiți autori propun mai multe stiluri de predicare, mai dinamice și mai puțin didactice: predicarea inductivă, predicarea fenomenologică, predicarea narativă, predicarea celebrativă, predicarea ca act liturgic, predicarea cu deznodământ deschis etc.<sup>16</sup> Multe dintre aceste modele pun la îndoială autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu și caută să „adapteze” textul biblic la nevoile și experiențele ascultătorilor. Nu este scopul nostru să dezbatem aceste modele omiletice, ci, mai degrabă, să argumentăm de ce predicarea expozitivă este relevantă chiar și într-o cultură postmodernă.

### **Predicarea expozitivă: o practică (încă) relevantă**

Atunci când înțelegem că ceva este *relevant* dacă „pune în lumină, scoate în evidență, remarcă, subliniază”<sup>17</sup>, mai degrabă decât dacă „este pe placul” sau „după așteptările” ascultătorilor, putem afirma că predicarea expozitivă este relevantă și într-un context postmodernist. Uneori se face o confuzie între trăsătura „comunicativă” a relevanței și aspectul „estetic” al acesteia. Ceva este „relevant” atunci când comunică, atunci când stabilește „o legătură” cu ascultătorul, chiar dacă ceea ce se

---

<sup>16</sup>. Aceste abordări ale predicării fac parte dintr-o mișcare nouă cunoscută ca „Noua Omileitică”, centrată în jurul unor personaje precum Fred Craddock, David Buttrick, Eugene Lowry, Henry Mitchell, Charles Rice și alții. Mișcarea Noua Omiletică are un caracter general, fiind „o umbrelă” care adăpostește mai multe modele de predicare, unite printr-un interes comun: crearea unei *experiențe* în rândul ascultătorilor. Astfel, diferiți omileticieni, informați în principal de *noua hermeneutică* și de *provocările filosofiei postmoderne*, s-au angajat în mai multe studii ale limbajului și ale modului în care acesta poate pune în scenă experiențe deosebite, relevante pentru ascultători.

<sup>17</sup>. *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (București: Univers Enciclopedic, 1998), 913.

comunică nu este, neapărat, întotdeauna un lucru plăcut. Astfel, dar, predicarea expozitivă este relevantă, cel puțin, datorită următoarelor motive:

1. *Evită pericole care apar la nivel teologic:* sinele și experiențele personale pot deveni atât de importante încât să filtreze întreaga realitate, riscând să devină un fel de idol pentru predicatori și ascultători. Thomas G. Long descrie aceste aspecte:

Există un pericol teologic profund în măsurarea prediciei prin capacitatea ei de a genera experiență religioasă. Teologul Hendrikus Berkhof ne-a reamintit că, în Vechiul Testament, unul din motivele pentru care Israel îl abandona în mod repetat pe Iahve, în favoarea lui Baal, era că cel de pe urmă se percepea mereu mai disponibil, mai vizibil și furnizând binecuvântări care erau mai predictibile. Întotdeauna se putea conta pe Baal în vederea unei experiențe religioase, dar nu la fel și în cazul lui Iahve. El tindea, de multe ori, să aibă o față ascunsă și să fie absent în acele vremuri în care poporul își dorea un Dumnezeu mai disponibil.<sup>18</sup>

Dorința oamenilor de a judeca realitatea spirituală – și nu numai – cu precădere prin prisma experiențelor personale reprezintă, într-adevăr, o elevare a sinelui, o plasare a individului pe o poziție de autoritate absolută, încurajând mândria și fiind, în ultimă instanță, cea mai clasică formă de idolatrie – cea a propriei persoane: „S-au fălit că sunt înțelepți, și au înnebunit; și au schimbat slava Dumnezeului nemuritor

---

<sup>18</sup>. Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 40-41.

într-o icoană care seamănă cu omul muritor, păsări, dobitoace cu patru picioare și târâtoare” (*Romani 1:22,23*).

2) *Promovează identitatea unică a lui Isus Hristos*: Biblia îl prezintă pe Mântuitorul Hristos într-un mod unic, ca Singurul Fiu al lui Dumnezeu și neputând fi substituit cu nimeni altcineva. Dar, predicarea Scripturii este, de fapt, o predicare a lui Hristos, de unde se înțelege că un mesaj centrat pe experiențele umane tinde să dilueze sau chiar să piardă din vedere identitatea unică a Aceluia care este, în ultimă instanță, subiectul textului biblic.

3) *Predicarea expozitivă depășește limitele experiențelor umane*: experiențele umane devin, de multe ori, o limită și în ceea ce privește conținutul mesajelor. Altfel spus, în predicarea „experiențialistă” nu este loc pentru demersuri și categorii conceptuale noi<sup>19</sup>, situate în afara experiențelor umane. Charles Campbell explică: „Acest tip de relaționism experiențial poate fi văzut foarte clar în accentul pe predicarea evocativă, care urmărește să scoată la iveală ceea ce este deja în ascultători. Dacă ceva nu se poate evoca din experiență, atunci nu se poate nici predica.”<sup>20</sup> Într-un asemenea caz se pierde mult din *dimensiunea transcendentă* a Sfin-

---

<sup>19</sup>. Predicatorul John Piper amintește că, în demersul de a face ca predicarea să fie relevantă pentru contextul cultural actual, nu este suficientă doar o contextualizare a mesajului divin, ci este necesară și o combinare a acestuia cu introducerea unor concepte teologice noi. Cf. John Piper, *Preaching as Concept Creation, not just Contextualization*, (accesat la 27.04.2010) disponibil în <http://www.desiringgod.org/ResourceLibrary/TasteAndSee/ByDate/2008/2717/Preaching-As-Concept-Creation-Not-Just-Contextualization/>.

<sup>20</sup>. Charels L. Campbell, *Preaching Jesus: The New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2006), 142.



telor Scripturi și din conținutul unor doctrine importante care afectează domenii mai mari decât cel al experiențelor umane.

4) *Predicarea expozitivă nu localizează credința creștină în sfera privată*: predicarea orientată experiențial riscă să piardă aspectul comunitar al credinței, punând în lumină dimensiunea personală a celei de pe urmă. Este adevărat că există o dimensiune personală a credinței, însă încercarea de a o izola de dimensiunea ei comunitară este deosebit de periculoasă. Charles Campbell oferă câteva lămuriri:

După cum am indicat, Craddock subliniază importanța respectării „intimității” ascultătorului în predicare. De asemenea, Lowry argumentează că predicarea ar trebui să se focalizeze pe „motivațiile interioare” ale ascultătorilor. Toți afirmă că predica se impune să fie „cu final deschis”, așa încât fiecare ascultător în parte să poată experimenta sentimentele lui sau ale ei și să poată avea propriile sale gânduri. Când predicarea se orientează asupra experiențelor individuale în modul acesta, credința creștină ajunge să fie legată foarte ușor de spațiul privat. Evanghelia devine separată de afirmațiile publice, radicale și serioase și separată de o comunitate de credință publică și concretă. Prin capitularea în fața acestei diviziuni privat-public și direcționarea predicării înspre experiența „privată”, omiletica actuală ajunge în pericolul de a se vinde presupuzițiilor culturii americane moderne și liberale.<sup>21</sup>

În mod cert, predicarea creștină țintește spre zidirea unei comunități a credinței care nu exclude credința privată, dar trece și *dincolo* de aceasta.

5) *Predicarea expozitivă ține seama de condiția umană de după evenimentul căderii*: în inima omului și în societatea seculară au rămas

---

21.

Ibid., 143.

vestigiile căderii edenice, iar acestea îl împiedică pe ascultător să asculte Evanghelia. În predicarea experiențialistă se pune accent pe capacitatea indivizilor de a lua decizii în baza trăirilor personale, dar se neglijează interacțiunea dintre lumea experienței și lumea păcatului.

6) *Predicarea expozitivă ține seama de rolul Duhului Sfânt în cadrul predicării:* aducând vestirea Scripturii în sfera experiențelor individuale are loc și o diminuare a autorității textului biblic și implicit a rolului pe care Duhul Sfânt îl are în modul în care utilizează acest text. Scott Gibson menționează:

Responsabilitatea pare să fie de partea predicatorului, el are datoria de a reproduce textul sau chiar de a „re-genera impactul” unui text biblic, astfel încât acesta să devină cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu în noua situație. [...]

Aici, dificultatea pentru evanghelici se găsește în faptul că accentul predicii devine experiența umană mai degrabă decât Dumnezeu textului autoritativ și ceea ce textul învață. În plus, se constată o încredere exagerată în metoda omiletică de a produce evenimente experiențiale transformatoare, mai mult decât o încredere în puterea adevărului scriptural, aplicat în inimă de Duhul Sfânt.<sup>22</sup>

Adevăratele transformări din inima omului vor fi produse numai prin Duhul Sfânt, și nu prin iscusința predicatorului ori tehnici oratorice.

## Concluzii

Din rândurile acestei lucrări înțelegem că relevanța contemporană a predicării expozitive pune în discuție modul în care definim lu-

---

<sup>22</sup> Scott Gibson, *Critique of the New Homiletic. Examining the link between the New Homiletic and the New Hermeneutic*, (accesat la 14.04.2012) disponibil la <http://www.preachingtoday.com/skills/2005/august/129--gibson.html>.

crurile. Dacă predicarea expozitivă ar însemna doar o structură omiletică, atunci în mod cert, postmodernitatea ar impune schimbări majore. Este nevoie de structuri noi, dinamice, este nevoie de predicare induc-tivă, de folosirea imaginilor și a figurilor stilistice etc. Dar, în studiul acesta s-a argumentat că predicarea expozitivă înseamnă mai mult decât un model: este vorba despre o atitudine și un demers clar față de Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul Scripturii are autoritate divină, iar datoria predicatorului este să găsească mesajul unui text biblic și să îl aplice la viața ascultătorilor. Aici, fie că vorbim despre postmodernitate, ori despre altă epocă istorică, lucrurile rămân la fel. Predicarea expozitivă este necesară și relevantă și astăzi.

Sigur, acum luăm în calcul și definiția „relevanței”. În studiul aceasta s-a argumentat că relevanța nu ar trebui privită, în primul rând, în dimensiunea ei estetică, ci mai degrabă în planul comunicării și al utilității. În acest caz, predicarea expozitivă este cu adevărat relevantă în postmodernitate deoarece evită pericole teologice remarcabile și îi conduce pe oameni dincolo de limitele experiențelor acestora, îi conduce spre Dumnezeu, autorul Sfințelor Scripturi.

## Bibliografie

Allen Jr., O. W. „The Pillars of the New Homiletic” în Allen Jr., O.W. ed. *The Renewed Homiletic*. (Minneapolis, SUA: Fortress Press, 2010).

Campbell, Charels L. *Preaching Jesus: The New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2006).

Craddock, Fred B. *As One Without Authority*. (St. Louis, Missouri, USA: Chalice Press, 2001).

*Dicționarul Explicativ al Limbii Române*. (București: Univers Enciclopedic, 1998).

Fross, Michael. *Preaching for Revitalization*. (Scotland, UK: Christian Focus Publications, 2006).

Gibson, Scott. *Critique of the New Homiletic. Examining the link between the New Homiletic and the New Hermeneutic*, (accesat la 14.04.2012) disponibil la <http://www.preachingtoday.com/skills/2005/august/129--gibson.html>.

Lewis, Ralph și Lewis, Greg. *Learning to Preach Like Jesus*. (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1989).

Long, Thomas G. *The Witness of Preaching*. (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989).

Loscalzo, Craig A. *Apologetic Preaching: Proclaiming Christ to a Postmodern World*. (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2000).

MacArthur Jr., John. „The Mandate of Biblical Inerrancy: Expository Preaching” în Mayhue, Richard ed., *Rediscovering Expository Preaching, by John MacArthur Jr. And the Master's Seminary Faculty*. (USA: International Bible Society, 1984).

Mayhue, Richard L. „Rediscovering Expository Preaching” în Mayhue, Richard ed., *Rediscovering Expository Preaching, by John MacArthur Jr. And the Master's Seminary Faculty*. (USA: International Bible Society, 1984).

Mohler Jr., R. Albert. *He is not Silent, Preaching in a Postmodern World*. (Chicago Ill: Moody Publishers, 2008).

Piper, John. *Preaching as Concept Creation, not just Contextualization*, (accesat la 27.04.2010) disponibil în [http://www.desiringgod.org/ResourceLibrary/TasteAndSee/ByDate/2008/2717\\_Preaching\\_As\\_Concept\\_Creation\\_Not\\_Just\\_Contextualization/](http://www.desiringgod.org/ResourceLibrary/TasteAndSee/ByDate/2008/2717_Preaching_As_Concept_Creation_Not_Just_Contextualization/).

Richard, Ramesh, *Preparing Expository Sermons: A Seven-Step Method for Biblical Preaching*. Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2001.

Robinson, Haddon W. *Arta comunicării adevărului biblic*. Cluj-Napoca: Editura Logos, 1998.

Robinson, Haddon. „The Relevance of Expository Preaching” în Gibson, Scott M. ed., *Preaching to a Shifting Culture*. (Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2004).

Stiller, Bryan. *Preaching Parables to Postmoderns*. (Minneapolis: Fortress Press, 2005).

Sunukjian, Donald R. *Biblical Preaching, Proclaiming Truth with Clarity and Relevance*. (Grand Rapids, Mi.: Kregel Publications, 2007).



# **Sonorul: un aspect marginalizat în lectura și predicarea Bibliei**

## **Sound: a Marginalized Issue in the Reading and Preaching of the Bible**

Dr. Dorin FRANDEȘ

*Filarmonica de Stat din Arad*

frandesdorin@gmail.com

### **Abstract**

In this paper the author is pleading to include sound and its relationship to contemporary society in present human concerns. This is a major need especially after the hyper-democratisation of the access to the many possibilities of amending the soundstage (or the *phono-sphere*). He also draws attention to the dangers which come from the use of 21st century technology, with no formal training, in the field of production, reception, storage, multiplication, transmission or “cosmetics” and amplification of sound. The author believes that the Bible becomes the measure for correct behaviour in relation to sound / noise and proposes a novel research, a sound based approach to the Bible, aiming to detect the rules for a correct relationship with sound in human environment. This is a topic which hasn't been approached through preaching or through Sunday school teaching in churches.

**Keywords:** sound, noise, Bible, phono-sphere, environment.

Sonorul este o realitate permanentă care se manifestă pretutindeni și în cu care omul este în contact, conștient sau nu, încă din pântecul mamei, din a cincea săptămână a concepției până la moarte, iar această relaționare nu poate fi întreruptă în chip voluntar. Poziția multor creștini față de sonor este una de o indiferență îngrijorătoare, începând de la conștientizarea existenței acestei dimensiuni a realității până la cea a faptului că vrând-nevrând omul este unul dintre principalii modificatori ai preajmei sale sonore. Problematika legată de sonor se reduce adesea doar la acea parte denumită *muzică creștină*, care este doar o fărâma infimă din permanentul și imensul ocean de sunete care asaltează continuu urechile pe care *Dumnezeu nu le-a prevăzut cu pleoape*. Îngrijorătoare pare nu doar poziția credincioșilor *de rând*, ci mai ales lipsa de interes pe care o manifestă cei care promovează Cuvântul lui Dumnezeu prin predicare.

Biblia, documentul fundamental al creștinismului, conține o multitudine de referiri la sunet. În majoritatea cazurilor este vorba despre sunetele organizate în limbaj lingvistic având încărcătură predominant semantică. Autorul primelor formulări sonore semantice este Dumnezeu. În primul capitol din Geneza se repetă aproape obsesiv formulările: „Dumnezeu a zis”<sup>1</sup>, „Dumnezeu a numit”<sup>2</sup>, „Dumnezeu a binecuvântat”<sup>3</sup>. Începutul Scripturilor conține referiri și la alt tip de sunete, cele produse de rezultatul Creației. Faptul că în nici un loc din

---

<sup>1</sup>. Genesa 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29.

<sup>2</sup>. Genesa 1:5, 8, 10.

<sup>3</sup>. Se deduce că binecuvântările au fost rostite de Dumnezeu. Genesa 1:22, 28.



Biblie nu este menționat momentul în care Dumnezeu a înzestrat realitatea pe care a zămislit-o și cu **dimensiune sonoră** duce cu gândul că actuala situație a existat dintotdeauna, că **universul Creat de Dumnezeu a avut întotdeauna și o componentă sonoră**. Această constatare poate fi corelată cu cea a faptului că ființele vii au fost înzestrate de către Creator cu un sistem de receptare și analiză a dimensiunii sonore a mediului în care sălășluiesc, iar omul a fost înzestrat cu un organ specializat în a produce sunete în mod voluntar.<sup>4</sup> Știind că în Creație totul are o noimă, se poate afirma că **dimensiunea sonoră a Creației nu este inutilă**, deci asupra ei și a funcționalității ei ar trebui meditat mai mult. „Dumnezeu vorbește” în moduri diverse “celor ce au urechi de auzit”: și prin foșnetul frunzelor sau a lanurilor, și prin adierea sau șuieratul vântului, și prin sunetul stropilor de ploaie, răpăitul grindinei ori vuietul valurilor, sau chiar prin mugetul furtunii ori trăsnetul fulgerului.<sup>5</sup>

Dumnezeu a relaționat cu omul și **sonor**, prin zicere, prin vorbe adresate urechii<sup>6</sup>. Iahve a comunicat cu Poporul Ales în formă verbalizată prin prooroci<sup>7</sup> vreme de mii de ani. În peste 600 de versete din Scriptură se fac referiri la *Cuvântul lui Dumnezeu*, cu indicii clare care fac referire la ațiunea lui Dumnezeu de a vorbi. **Dumnezeu s-a adresat**

---

<sup>4</sup>. Omul produce atât zgomote cât și sunete muzicale pe care le și ordonează în limbaje lingvistice ori muzicale.

<sup>5</sup>. Un raționament similar s-ar putea utiliza și cu referire la dimensiunea olfactivă a Creației ca și la cea adresată simțului tactil cu care a fost înzestrat omul.

<sup>6</sup>. Cu excepția Decalogului care a avut o formă scrisă, adresată văzului.

<sup>7</sup>. Exod 19:3-7.

**vorbind direct** poporului său doar la muntele Sinai<sup>8</sup>. Toți cei cu care **Domnul Isus Hristos** a venit în contact direct în timpul vieții Sale<sup>9</sup> au avut șansa să audă vocea divină. După Rusalii *șoapta Duhului Sfânt* îi poate vorbi teoretic oricărui credincios creștin. Informația despre Creație și tot ceea ce a urmat până la el, i-a fost făcută lui Moise prin revelație divină. Sfânta Scriptură notează faptul că oamenii lui Dumnezeu „**au vorbit** de la Dumnezeu, mânați de Duhului Sfânt”<sup>10</sup>. Întregul Vechi Testament este rodul descoperirilor / revelațiilor avute de autorii lui. Cu siguranță că o mare parte din revelații a fost de natură sonoră, care, într-o primă fază, au fost transmise tot în formă sonoră, deci vorbită.

Mântuitorul Și-a propăvăduit învățătura doar pe cale orală. Cuvintele Sale au fost preluate de către ucenici și au fost *organizate*, iar apoi *fixate* în formă grafică, scrisă. Până la apariția primei versiuni scrise a unei evanghelii canonice, cea datorată lui Marcu, au trecut multe decenii de la petrecerea evenimentelor la care evangheliile fac referință. În tot acest timp creștinismul a fost propromovat doar prin predicare, deci prin comunicare sonoră, verbală, orală. Importanța componentei sonore a universului creat de Dumnezeu este confirmată și întărită și de primele versetele ale Evangheliei după Ioan, iar concluzia care încheie documentul final al Bibliei, Apocalipsa, conține chiar referirea la modalitatea în care se presupune că va ajunge conținutul ei la destinatari: cea orală, prin auzire.<sup>11</sup>

---

<sup>8.</sup> Exod 19:16, 20-18.

<sup>9.</sup> Romani 10:17.

<sup>10.</sup> 2 Petru 1:21.

<sup>11.</sup> Apocalipsa 22:18.

Este interesant că evenimentele consemnate în Vechiul Testament s-au petrecut în viața unui popor care până în zilele noastre este denumit *al Cărții*, adică este un popor grupat / strâns în jurul unui document scris, adresat văzului. Chiar dacă textele sacre cuprinse în Biblie au avut o notare grafică, Cuvântul lui Dumnezeu s-a transmis și multiplicat timp de mai multe mii de ani, pentru multe generații, doar în formă sonoră, accesibilă auzului. Scrierea lor a adus o alternativă oralității lor, iar după anul 1455 Gutenberg a făcut textele și mai la îndemâna cititorilor, în formă grafică, accesibile vizualului.

Oamenii se relaționează între ei în mare parte și datorită posibilităților oferite de aparatul fonator și de cel auditiv. Cele mai spectaculoase dovezi ale ceea ce se întâmplă în cazul în care această relaționare nu funcționează este prezentat în Biblie prin *momentul Babel*, iar reversul situației, peste mii de ani, este *momentul Cinzecimii*,<sup>12</sup>

Omul este unica ființă vie despre care Biblia scrie că produce și zgomote organizate în limbaje: cuvintele și sunete muzicale organizate în limbaj musical, dar și alte producții. Acestea din urmă sunt sunetele

---

<sup>12.</sup> Genesa 11:9; respectiv Faptele apostolilor 2:1-11.

nearticulate: strigăt<sup>13</sup>, țipăt<sup>14</sup>, chiot<sup>15</sup>, oftat<sup>16</sup>, plâns<sup>17</sup>, tânguire<sup>18</sup>, strănut<sup>19</sup> etc. Toate acestea sunt produse de omul aflat în situații emoționale extreme, jale, durere, ori bucurie.

În special în Vechiul Testament sunt descrise frecvent sunetele cântărilor pe care oamenii, sau făpturile cerești, le-au adresat Creatorului. Din păcate discuțiile care se poartă referitor la cântările pomenite în Biblie pot viza doar **textul** acestora. Însă textul **este doar o parte** a ceea ce este denumit „cântare”. Ceea ce azi este desemnat prin noțiunea de „muzică” nu a fost notată într-un sistem grafic propriu acesteia, ci prin vorbe, prin cuvinte. Din nefericire sistemul de notare grafică a multora dintre dimensiunile sonorului a început să fie dezvoltat mult mai târziu decât notarea limbajului lingvistic. Faptul că prin notarea în limbajul lingvistic și a unor *dimensiuni* ale sonorului a încetinit probabil procesul de cristalizare și perfecționare a notării grafice specific a sunetelor așa numite muzicale, a acelor care alcătuiesc limbajul muzical. De altfel chiar și referirile la muzică, la cântare sunt făcute în Biblie doar foarte târziu<sup>20</sup>, după ce sunt notate cuvintele, vorbele rostite de Creator, în

---

<sup>13.</sup> Exod 8:12,15:25, 17:4; Numeri 12:13, 20:16; Judecători 10:10, 10:12; Neemia 9:27; 1Samuel 4:13; Psalmul 18:6, 30:2; Matei 14:30; Marcu 5:7, 9:24, Luca 23:46; Ioan 1:14, 2:2 etc.

<sup>14.</sup> 2Cronici 18:31; Ieremia 31:15; Apocalipsa 21:4 etc.

<sup>15.</sup> 1Samuel 17:52 etc.

<sup>16.</sup> Psalmul 55:17; 119:131.

<sup>17.</sup> Genesa 21:16, 43:30; Isaia 15:2; Ioel 2:17; Marcu 14:72; Ioan 11:31 etc.

<sup>18.</sup> Marcu 5:36, 6:10; Luca 23:27; Faptele apostolilor 8:2.

<sup>19.</sup> 2 Impărați 4:35.

<sup>20.</sup> Genesa 4:2.

urma cărora au luat naștere diversele părți ale realității materiale. Odată cu creerea elementelor naturii vii, a plantelor și mai apoi a animalelor, universul a devenit mai bogat nu doar cu prezența acestora, cu imaginea și mirosul lor, ci și cu manifestările lor, cu amprente sonore specifice fiecărui component. Totul a culminat cu denominarea, cu etichetarea sonoră de către om la îndemnul Creatorului a fiecărui animal în parte, și devenind astfel părtaș măcar cu o fărâmbă la procesul de creație.

Dacă ar lua în considerare și partea *despre sonor*, prezentă în mod constant în Biblie, cei care cercetează Biblia ar descoperi dimensiuni noi a ceea ce Dumnezeu a hotărât să comunice omului. Dincolo de aspectul teologic al problemei există motivări concrete și specific stringende în viața de zi cu zi a comunităților contemporane. Sonorul nu este neglijat doar de biserică. Comportamentul sonor al omului contemporan este marginalizat de aproape toate nivelurile societății. Atât familia cât și școala, cele două puncte obligatorii de trecere ale întregii populații, au rămas mult în urma tehnicilor din domeniul producerii, receptării și multiplicării sonorului la care au acces oamenii. Utilizând efectele curențului electric, acestea au schimbat radical poziția omului contemporan față de mediul sonor la nivel global. Până la începutul secolului trecut omul putea modifica, în condiții speciale (război, festivități deosebite) preajma sa sonoră pe o rază relativ controlabilă, care nu depășea audibilitatea instrumentelor cu care omul acționa: arme de foc (flintă / sâneacă / pușcă, tun etc), instrumente de anunț (trâmbiță / goarnă / trompetă, tobă, toacă, clopot), fierărie, etc.

Astăzi, asistat de întreg arsenalul tehnicii secolului XXI<sup>21</sup>, omul a început să modifice tot mai grav o realitate sonoră statuată de la începuturi de Creator. Până la momentul în care oamenii au avut acces la intruziunea *în masă* în „sonosferă”<sup>22</sup>, cum a fost numit învelișul sonor al planetei, aceasta a prezentat un raport între **sunetele naturii** și cele organizate de către om în **limbaje lingvistice și / sau muzicale** net favorabil primei categorii. Democratizarea accesului la sunet, atât la **audierea** cât și la **producerea** lui, indiferent de vârstă, pregătire, categorie socială, sex, religie etc, a dus la situația actuală, „*În care există, deși pârți ale societății, în special din rândul tinerilor, care au înlocuit aproape total sunetele naturii, ale mediului înconjurător natural, cu sunete organizate, uneori folosindu-le pe acestea pentru a le ecrana pe primele. Posibilitățile de accesare a universului sonor real sau virtual s-au extins aproape nelimitat. Orice posesor al unei aparaturi de practică sonoră, fie receptor de radio ori TV, sau lector de informație sonoră ( PC, telefon mobil, MP3 sau MP4 player, iPod etc) cu ajutorul etajului de amplificare poate modifica mediul în care se află pe o distanță de sute de ori mai mare decât cel mai iscusit orator tradițional, ori fanfară care evoluează în condiții naturale. Există persoane sau grupuri de interese care cu ajutorul rețelelor de masmedia pot accede sonor în orice punct al globului, la ori ce oră, pe tot parcursul anului.*

---

<sup>21</sup>. Sisteme de captare, cosmetizare, înregistrare, amplificare, multiplicare, emisie și recepție la ori ce distanță, a orice fel de complexe sonore de ori ce durată.

<sup>22</sup>. Dorin FRANDEȘ, *Galaxia Edison-Marconi* (2002), mns; IDEM, *Percepție și relaționare sonoră în cartea Apocalipsei* (2013), mns; IDEM, *Ascultând cum răsună Biblia, universul sonor al Scripturii* (2014), mns.

Ceea ce nu se menționează decât foarte rar este informația cu privire la puterea persuasivă a sunetului, fie în formă vorbită, cântată sau chiar informală. Biblia este plină de exemple în acest sens. Dumnezeu S-a adresat poporului său prin **cuvinte** pentru ca acesta să urmeze o cale corectă. Tot prin cuvinte a propăvăduit Domnul Isus Hristos ceea ce acum se numește creștinism. Prin **cântare**, prin muzică, David alunga duhul care-l apăsa pe regele Saul.<sup>23</sup> Tot prin muzică credincioși se închinau lui Dumnezeu încă din cele mai vechi timpuri.

Chiar și ceea ce este numit **zgomot**<sup>24</sup> poate avea efecte copleșitoare asupra psihicului uman. Victoria lui Ghedeon asupra lui Madian<sup>25</sup> se datorează în mare măsură și zgomotelor produse de spargerea ulcioarelor aduse de puținii soldați cu care s-a obținut victoria. Chiar Dumnezeu folosește trucaje sonore informale pentru a-Și duce planurile la îndeplinire: o întreagă armată asediatoare fuge din dispozitiv având senzația că aude zgomotele care vesteau apropierea unei armate mai puternice<sup>26</sup>.

Exemple elocvente pot fi reperate în istoria imediată. Transmiterea în SUA pe la începutul secolului trecut a scenariului radiofonic „Războiul lumilor” a stârnit o cumplită panică în mai multe state, ascultătorii crezând că sunt martorii auditivi ai transmisiei *în direct* a periculoaselor evenimente. Și mai aproape de noi și zilele noastre se află

---

<sup>23</sup>. 1Samuel 16:23, astăzi un astfel de procedeu face parte din manevrele specifice meloterapiei.

<sup>24</sup>. Structuri sonore informale.

<sup>25</sup>. Judecători 7:20.

<sup>26</sup>. 2 Împărați 7:6.

modul în care s-a desfășurat Revoluția din decembrie 1989, care, la București, a fost declanșată de un zgomot nedefinit care s-a auzit amplificat în timpul ultimului discurs al lui Nicolae Ceaușescu. Și în continuarea evenimentelor legate de primele zile ale Revoluției pot fi decelate numeroase *manipulări* sonore.

Unele concluzii pot fi desprinse deja la această fază a discuției despre sonor și prezența acestuia în atenția celor care promovează învățăturile biblice. Chiar dacă formalizate în cuvinte, Biblia este plină de sunete produse de Dumnezeu, de natura creată de El, de oameni și de animale. Abordarea acestora nu ar trebui neglijată de predicatorii Sfințelor Scripturi, pentru că ea nu a fost neglijată de oamenii lui Dumnezeu (de exemplu profetul Ilie, ucenicii Domnului la Rusalii sau Ioan aflat pe insula Patmos)<sup>27</sup>. Analizarea și din punct de vedere sonor a diverselor situații din Scriptură ar deschide perspective mai complexe asupra comandamentelor respectivelor texte și ar oferi soluții pentru imensele probleme legate de preajma sonoră, de sonosferă, cu care se confruntă omenirea la ora actuală. O astfel de abordare a textelor scripturale ar putea duce la identificarea și mai apoi la militarea pentru aplicarea normelor divine cu privire la comportamentul sonor al creștinului nu doar în adunare, în timpul închinării, ci, cu precădere, și în viața de toate zilele. Cei care sunt responsabili cu educația noilor generații, cu formarea celor care vor popula pământul și-L vor reprezenta pe Creator în fața întregii lumi vor avea modelele biblice și în materie de relaționare nu doar față de mediul fizic (sol, aer, apă, biodiversitate), ci și față de cel sonor.

---

<sup>27</sup>. 1 Împărați 19:11-13; Faptele apostolilor 2:2; Apocalipsa 1:10.



Biblia sugerează soluții și în domeniul abordat mai sus. O citire atentă a acesteia va descoperi bogăția nelimitată de surse sonore create de Dumnezeu, de posibilități și de producții sonore aflate la îndemâna celui care dorește să le acceseze. Din Scriptură pot fi deduse legități care guvernează o atitudine corectă față de lumea sunetelor, în special când acestea sunt produse. Eclesiastul<sup>28</sup> conține constatarea și recomandarea ca principalele tipuri de structuri sonore să fie folosite fiecare la vremea potrivită. Din citirea Scripturii *în cheia* propusă de materialul de față, scena umblării lui Petru pe mare poate conține și îndemnurile atât de necesare și utile pentru o *orientare* corectă în lumea sonorului contemporan: după identificare **sursei corecte, focalizarea auzului asupra ei** nu trebuie pierdută, altfel există pericolul de *scufundare*. Tot Biblia descoperă celui care caută calitățile cât mai complete ale sunetului, dimensiuni pe care muzicologia contemporană nu le ia în considerare. Așa sunt cazurile conținute în Apocalipsa<sup>29</sup>, care sunt exemple pilduitoare pentru importanța direcției din care vine sunetul. În aceeași carte se poate urmări structurarea polifonică a unui univers sonor și legitățile **audiției ierarhizate**.<sup>30</sup>

---

<sup>28.</sup> Eclesiastul 3:1-8.

<sup>29.</sup> Apocalipsa 1:10-12, 4:1-2.

<sup>30.</sup> Mai multe în studiul nostru: Dorin FRANDEȘ, *Percepție și relaționare sonoră în cartea Apocalipsei* (2013) mns.